DJÅWÅ

TIJDSCHRIFT VAN HET JAVA-INSTITUUT

ONDER REDACTIE VAN

R. A. Prof. Dr. HOESEIN DJAJADININGRAT, J. KATS,

S. KOPERBERG EN M. SOERIADIRADJA.





VIJFTIENDE JAARGANG.

JAVA-INSTITUUT. JOGJÅKARTÅ. (JAVA). N. O. I.

INHOUDSOPGAVE
VAN
JAARGANG XV, 1935

OPSTELLEN: Blz.

VERSLAGEN EN MEDEDEELINGEN:

BOEKBESPREKINGEN:

UIT DE PERS EN DE JAVAANSCHE CULTUURBEWEGING:

AFBEELDINGEN:

DJÅWÅ

TIJDSCHRIFT VAN HET JAVA-INSTITUUT

ONDER REDACTIE VAN:

RADEN ARIA Professor Dr. HOESEIN DJAJADININGRAT,
J. KATS, S. KOPERBERG en M. SOERIADIRADJA.

Aflevering 1, 2 en 3 **15de Jaargang**

INHOUD:

LIJST DER PLATEN.

HET GODSDIENSTIG KARAKTER DER BALISCHE DORPSGEMEENSCHAP

door

R. GORIS.

Verschillende auteurs over Bali hebben reeds gewezen op het uitgesproken godsdienstige karakter van de Balische desa, de dorpsgemeenschap. Dat het dorp een afgerond, gesloten geheel vormt, een republiek, zooals Korn terecht zegt, mag van algemeene bekendheid geacht worden.

Talrijke uitspraken van gezaghebbende autoriteiten, zooals Liefrinck, Korn en anderen, zouden geciteerd kunnen worden.

Enkele ervan mogen hier volgen:

Zoo schreef Lekkerkerker[1]): „de ongebroken kracht van de diep-religieuze, door het Hindoeïsme sterk beinvloede persoonlijke en maatschappelijke godsdienstige begrippen van den Baliër, die zijn leven beheerschen, zijn maatschappij doordringen en bijeenhouden, zijn rieten en plechtigheden voor het individu, de familie, de soebak, het dorp en het land bepalen".

En Van Eerde: „De op krachtige pijlers rustende maatschappij met zijn vaste dorpseenheid, zijn nauwkeurig begrensde waterschapsindeeling, zijn goed omlijnd godsdienstig vereenigingsleven blijft vooral door de samenwerking harer leden, hoe verscheiden ook, sterk in vergelijking met wat Indonesië veelal elders in dat opzicht vertoont."

En Korn[2]): „Welke mag toch wel de macht zijn, die het Balische volk op eene wijze, welke vreemd schijnt aan overig Indonesië, samendringt tot vastaaneengesloten groepen, die op gezette tijden van het jaar tot overleg bijeenkomen en die op Bali zulk een belangrijke rol vervullen in het openbare en familieleven dier eilanders? Die macht is de dienst der Goden, die gestaag de aandacht en toewijding der bevolking vorderen".

Dergelijke citaten, résumé van jarenlange studie zouden gemakkelijk te vermeerderen zijn. De gegevene uitspraken mogen echter voor het oogenblik volstaan. Wij willen thans dit karakter nagaan in de verschillende uitingen van desa-leven, nl. de dorpstempels, het dorpsbestuur en zijn vergaderingen en de dorpsfeesten.

1. De Tempels.

In de eerste plaats toonen wel de verschillende tempels, welke speciaal voor den godsdienst in dorpsverband bestemd zijn, duidelijk aan, hoezeer de godsdienst een fundamenteele factor is in de desasamenleving. Wij wijzen er hier — wellicht ten overvloede — nog eens op, dat de Balische tempels in verschillende categorieën uiteenvallen en telkens behooren bij een bepaalde groep van personen.

Zoo heeft men, behalve de dorpstempels, waarover wij zoo dadelijk gaan spreken, de vereeringsplaatsen in waterschaps-, in rijks-, in familieverband.

Voorts de speciale tempels voor gewijde plaatsen zooals bergtoppen, meeren, bosschen; voor speciale vrije vereenigingen, (poera pamaksan, p. panti), zooals baronggezelschappen e.a.

De waterschapsheiligdommen vallen weer uiteen in soebak-, dam- en andere tempels.

De rijkstempels zijn weer te onderscheiden in de poera's panataran van de kleine rijkjes en het voor heel Bali bestemde heiligdom van Bĕsakih. Tusschen de rijkstempels en die van gewijde plekken staan de tempels van oorsprong en de sadkayangan-tempels.

De oorsprong-tempels hier bedoeld zijn niet de poera's kawitan, kamimitan in familie- of geslachtsverband, ook niet de poera's poesĕh in dorpsverband, doch de heiligdommen van den *oorsprong van de wereld*, die verschillende namen dragen, zooals poera (panataran) poesĕr ing djagat, p. poesĕr ing tasik (wereld-, resp. zee-navel), p. kĕntĕl goemi („waar de aarde gestold is"), enz.

De sadkayangan zijn een groep algemeene (dus niet locale) heiligdommen, waarvan verschillende lijsten opgegeven werden. Een vier- of vijftal keert in al deze lijsten terug, elke afzonderlijke lijst heeft dan nog enkele varieerende namen.

P. Panataran Sasih, P. Watoe Kaoe (Batoe karoe), P. Yèh Djĕroek, P. Goa Lélawah behooren tot de telkens terugkeerende namen.

Tot de familie- en geslachtstempels hooren de huistempels (sanggah, bij de adel pamĕradjan), de familie-oorsprongstempels (poera kawitan, kamimitan), de geslachtstempels (p. dadia), enz.

Dit vluchtig overzicht zij voldoende om den lezer voor oogen te brengen, dat de hier te bespreken desa-heiligdommen slechts een onderdeel vormen van het ontzaglijk uitgebreide totaal van Bali's tempels. Keeren wij thans tot die dorpstempels terug.

Deze tempels zijn een onmisbaar bestanddeel voor de dorpsgemeenschap, zij mogen niet ontbreken. Hun onderhoud en de feesten daarin gegeven, zijn de voorwerpen van de allereerste en allervoornaamste dorpszorg.

Deze tempeldienst gaat terug op twee reeksen van voorstellingen, twee grondideeën. De eerste is, *dat de grond toebehoort aan de goden*, de tweede, dat de levende desa-bevolking *contact* wil houden *met haar overleden voorouders*.

Eerst mogen citaten uit bevoegde schrijvers omtrent dit toebehooren van den grond aan de goden hier volgen. Zoo citeert Liefrinck uit een desa-geschrift nopens de leden der desa-vereenigingen[3]):

„Hare leden, heet het daar, voeren het beheer over een zeker gebied, dat echter aan de goden behoort (wong désa angertanin goemin Ida Batara)" en gaat voort, „een eerste plicht is het dus om voor die goden te zorgen, hun de verschuldigde eer te bewijzen en offeranden aan te bieden. Daarom moeten tempels voor hen opgericht worden en goed onderhouden, want wordt dit nagelaten, dan zullen zij zich vreeselijk daarvoor wreken".

En elders[4]): „Ten einde een begrip te krijgen van de eerste rechten, die op den grond worden uitgeoefend, moeten wij trachten ons voor een oogenblik in de voorstelling, die de Balinees zich vormt van den oorspronkelijken toestand van het land, in te denken. Het geheele land ligt daar in woesten staat: de bergen tot aan hunne kruinen met bosch begroeid, daartusschen de bergmeeren in hunne plechtige stilte; door de valleien vloeien de rivieren en vervolgen ongestoord hun loop, nu eens langzaam, dan weer in wilde vaart, naar zee; het heuvelland en de vlakten, die zij doorstroomen, zijn nog nimmer door menschenhand beroerd. Hier en daar mogen eenige menschen rondzwerven, doch zij leven als de dieren in het woud, voeden zich als deze met hetgeen de bosschen opleveren, en denken er evenmin als deze aan iets hun eigendom te noemen. Overigens is het geheele land schijnbaar onbewoond, doch ook alleen schijnbaar, want de goden zweven boven het land en boven de wateren. Elke berg is door eene Godheid bewoond, elk meer heeft hare Godin, er is geen plekje grond, dat aan hun invloed ontgaat. Zij zijn onzichtbaar, doch hebben macht over alles.

Het is niet anders te verwachten dan dat, wanneer aan lieden, die eene dergelijke voorstelling van zaken hebben, de vraag gesteld wordt „aan wien behoort het land ?" het antwoord geheel te goeder trouw gegeven, niet anders kan luiden dan „het land met alles wat daarop

groeit, met het water dat er over stroomt, met de lucht die het omgeeft, met de gesteenten die het in zijn schoot bevat, behoort zonder eenige uitzondering of beperking toe aan de onzichtbare goden en geesten die het land bewonen".

Deze opvatting schemert door in alle gesprekken, die men met hen over rechten op den grond voert, wanneer zij onbevangen hun oordeel kunnen uitspreken, en is volkomen natuurlijk bij menschen, die op eene trap van ontwikkeling staan als de Balineezen, blijkende uit de schets, die hierboven werd gegeven van hunne godsdienstige begrippen. Tot bevestiging van de bewering, dat zulks werkelijk hunne opinie is, zoude, zoo noodig, nog gewezen kunnen worden op sommige dorpsgeschriften, bv. de awig-awig van Koeboetambahan, waarin uitdrukkelijk gezegd wordt, dat in sommige gevallen gronden, die iemand in bebouwing heeft hem, zoo hij niet aan zijne verplichtingen voldoet, door de desa kunnen ontnomen worden „dewijl zij het eigendom zijn der godheid". En ook: „Geheel in overeenstemming met deze opvatting van het domineerend recht der Godheid is het voorts, dat nimmer tot bebouwing van den grond zal worden overgegaan, alvorens daartoe aan de plaatselijke godheid vergunning gevraagd is; dat, zoodra de ontginning van den grond een aanvang heeft genomen, niets als noodzakelijker wordt beschouwd, dan uit dankbaarheid voor de godheid een altaar op te richten. Een gedeelte van de vruchten op die gronden geoogst, behoort haar te worden aangeboden als offerande; wanneer hout en andere materialen benoodigd zijn voor het herstel van tempels of altaren, worden zij genomen daar waar zij het best te vinden zijn, onverschillig, welke rechten door personen op de gronden, waar zij voorkomen, mogen worden uitgeoefend," en: „Al het vorenstaande te zaam genomen stelt buiten allen twijfel, dat volgens de opvatting van den Balinees, de eigendom van den grond berust bij de Goden, die het land bewonen"[5]).

Korn zegt[6]): „Het godsdienstig karakter van de Balische dorpsgemeenschap bepaalt haar geheelen werkkring, daaraan ontleent zij de bevoegdheid bij tal van plechtigheden en gebeurtenissen beslag te leggen niet alleen op den vrijen tijd der leden, doch mede op de werkkracht hunner vrouwen en kinderen. Op grond van dat godsdienstig karakter bemoeit zij zich met familie- en vermogenszaken en ook haar straffende hand doet zich vrijwel alleen gelden op grond van godsdienstige overwegingen.

Waardoor wordt dan dit godsdienstig karakter bepaald? Door de opvatting dat het de taak is óf van een vertegenwoordiger van één geslacht, meestal een pasek, òf van de representanten van bepaalde families, òf eindelijk van de gemeenschappelijke genooten, in een sekaha desa vereenigd, tezorgen, dat een bepaald gebied rein blijft. Dit gebied zelf, aangeduid als padésan, preboemian, wawengkon désa, boemi, goemi palasan, pajar, koehoem, is voorwerp van vereering."

En: „Het dorpsgebied, zagen wij, dient rein te worden gehouden. Het gevolg van dit beginsel is een onafzienbare reeks verboden en geboden betreffende hetgeen op dat gebied moet worden nagelaten, dan wel moet worden verricht. Elke desa kent daarvoor weer andere bepalingen. Algemeen is het verbod lepralijders op het dorpsgebied te laten verblijven, behalve op bepaalde onreine plekken. Ook algemeen is het gebod ouders van ongewenschte tweelingen of van drielingen gedurende een maand en een week (d.i. 42 dagen) uit te bannen naar de begraafplaats. Dit manak-salah[7]) (-boentjing) en manak djoeroe dient na dien tijd door een ontzondigingsplechtigheid te worden gevolgd. Zeer uiteenloopend zijn daarentegen de verboden betreffende het uitoefenen van bedrijven, die het dorpsgebied onrein zouden maken, z.a. pottenbakken, dat in Djasri (Karangasem) alleen mag plaats hebben op het strand en

in de toekad Pati, het blauwverven, het arakbereiden enz. Dan is er het verbod bepaalde dieren te houden; zoo mag men in Djasri geen geiten fokken. Opium mag in tal van dorpen niet geschoven worden; de desa Pasedahan krijgt van de Karangasemsche vorsten toestemming de opiumpachters naar den zuidrand der desa te verhuizen, onder bepaling, dat die pachters bij verkoop van opium in de desa gestraft worden met het halen van vuil uit de dorpsvijvers, terwijl zij de opium kwijt zijn. Lijken moeten binnen een bepaalden termijn worden ter aarde besteld of verbrand en in huis bewaarde lijken moeten in verschillende dorpen tijdens de dorpsfeesten buiten het dorp worden gebracht. Cadavers van beesten mogen niet open en bloot blijven liggen (mabasah), doch moeten op bepaalde wijze worden begraven. Dan is het in de meeste streken van Zuid-Bali verboden zich met zijn gezin voor geruimen tijd op de sawah te vestigen, aangezien zulks verontreiniging van den sawahgrond zou veroorzaken. Het verst gaat het dorp Tenganan Pagringsingan [8]) op het punt van deze verboden en geboden. Aldaar mag *de man alleen* den palmwijn tappen, *de vrouw alleen* de bekende gringsingweefsels vervaardigen, aangezien beide noodig zijn voor de offeranden. Verder moeten zij zich wijden aan den dienst der Goden.

Die dienst der Goden maakt dan de verdere dorpstaak uit. De lange lijst van jaarofferanden, oesaba, atji, josan, wali, poedja tjaroe, zijn in het oud-Balisch gebied schier voor alle dorpen verschillend, evengoed als trouwens de desagoden uiteenloopen. In het apanagegebied is de feestkalender daarentegen geunificeerd [9]). Dat voor deze feesten steeds het noodige beschikbaar is, is te danken aan de opvatting, *dat alles, door het desagebied voortgebracht in den vorm van gewas en vee, den Goden toekomt* (curs. R. G.). Welke heffingen en dienstvorderingen daardoor gewettigd worden, zal nader blijken. Van deze godsdienstige plechtigheden moge in het bijzonder de aandacht gevraagd worden voor het njĕpi [10]), d.i. de eenzaammaking van het dorp (in het apanagegebied van de geheele landstreek), aangezien dan door het spannen van lijnen of het oprichten van poorten, djebag désa, over de wegen, ter plaatse waar deze de dorpsgrens snijden, de loop der grenzen ieder jaar weer in de herinnering wordt teruggeroepen" [11]).

Naast de vereering der Goden als Opperheer over den grond heeft men dan het contact met de reeds overleden voorouders der desalieden. Behalve in de huistempels (voor het gewone volk *sanggah*, voor den adel *pamĕradjan*) en de geslachtstempels (*p. dadia, p. kawitan*) wordt dit contact ook nog dorpsgewijze gezocht.

Eer wij dit verder uitwerken, moet er op een zeer belangrijk onderscheid gewezen worden, dat de Baliër maakt tusschen zijn overleden voorouders.

Deze toch vallen in twee scherp gescheiden groepen uiteen.

De eerste groep wordt gevormd door de overledenen, die *nog niet geheel gelouterd* zijn.

Zij worden zelf weer onderscheiden in pirata [12]) (nog niet verbranden) en pitara [13]) (reeds verbranden). De eersten zijn nog geheel onrein en ontvangen nog leeftocht (bĕkĕl) en poendjoeng op de sĕma; de tweeden zijn wel gelouterd, doch worden nog als afzonderlijke individueele zielen beschouwd. Aan hen wordt hulde gebracht in het woonhuis (oemah mĕtèn) met offers boven of bovenop het bed, *niet* in de sanggah.

De tweede groep vormen de *geheel gelouterden*, die als goddelijk beschouwd worden, zij heeten *déwa, déwatā, bhaṭāra of sang hyang* [14]) (de vergoddelijkten, de heiligen).

Met de pirata zoekt men geen contact. Integendeel, zij zijn gevaarlijk, hooren tot de onderwereld, tot de chthonische machten, het chthonische rijk. Zij hooren bij

de categorie van nacht, zwart, water, zonsondergang en de nieuwe maan (tilĕm)[15]. Wel moet voor hun zieleheil nog geofferd worden en zulks geschiedt nu op de sétra of sĕma [16]) (b.v. in Boelèlèng) òf in de poera dalĕm (b.v. in Bangli).

De geheel gelouterden genieten goddelijke vereering, zijn in rang en wezen gelijk aan de goden. Zij zijn ook in zooverre transcendent, dat zij niet meer als afzonderlijke individuen (zooals nog wèl de pitara) beschouwd worden, doch als „de stamvader", waarbij dus de ziel van elken niet meer als individu bekenden voorvader opgaat in die van zijn voorvaderen, daarmee samensmelt.

Dit nu zijn de stamvaders, tevens desa-stichters, waarmee de Baliër contact zoekt, wiens zegen hij noodig heeft.

Als de Baliër dus een nieuwe desa gaat stichten, heeft hij drie bijzondere punten noodig, n.l. (1) de vereeringsplaats voor den Heer van den Grond tevens die voor de vergoddelijkte dorpsstichters; (2) de plaats waar hij zijn dooden zal begraven, met in de nabijheid kapellen voor de pitara, de pas gelouterden; en (3) de plaats voor dorpsbijeenkomsten.

Uit den aard der zaak zal hij de vereeringsplaats voor den Grondheer zoeken „hooger dan het dorp", op zijn Balisch dus kadja [17]). Deze vereeringsplaats is dus de poera poesĕh [18]) of oorsprongstempel, in dezen tempel zullen de dorpsgenooten op den duur — ook naast den Heer van den Grond — den vergoddelijkten Voorvader of stam-(dorps)stichter gaan vereeren en aldaar contact met deze Macht zoeken.

Voor de begraafplaats, annex de poera dalĕm (ook in zijn eenvoudige, meer oorspronkelijke vormen), zal hij „onder het dorp" een plaats zoeken (kĕlod).

Voor zijn dorpsbijeenkomsten zal hij een plek in het centrum der nederzetting nemen, b.v. op een viersprong, of daar waar de markt wordt gehouden (dit zal tevens dikwijls samenvallen).

Het is zeer aannemelijk, dat in veel vroegere tijden hier zoowel de jongemannenhuizen, de logeergebouwen voor de vreemdelingen (d.z. de dorpsgasten) en de eventueele wantilan, loods voor hanengevechten, aanwezig waren. Hier zal wellicht ook in oeroude tijden de initiatie der jongelieden tot volwaardig desagenoot hebben plaats gegrepen. (Of er oorspronkelijk meerdere initiaties waren, b.v. eerst een puberteitsritus, daarna de initiatie tot desagenoot, samengaande met het trouwen van den jongen man, kan op het oogenblik buiten beschouwing blijven).

Dit centrum van het dorp met zijn velerlei functionneering voor het desaleven groeide uit tot een tempel, de poera balé agoeng, den tempel van de groote (vergader)zaal, dit is dus dat, wat Korn „ het sacraal mannenhuis" noemt[19]).

In ieder dorp hooren dus deze drie tempels aanwezig te zijn. De meer ouderwetsche dorpen hebben ze dan ook alle drie. Maar nu komen er merkwaardige, locale verschuivingen voor.

Ten eerste kan de poera *poesĕh* opnieuw gerepresenteerd worden in een gedeelte van de poera balé agoeng; deze vertegenwoordiging kan weer op verschillende wijze geschieden. Het komt voor, dat er een afzonderlijke poera poesĕh aanwezig is, en bovendien in de p. balé agoeng één kapel voor den Bhaṭāra ring poesĕh. Het komt ook voor, dat er geen geheel afzonderlijke p. poesĕh is, doch dat op of naast het tempelterrein van de p. balé agoeng een gedeelte is gereserveerd voor den p.poesĕh. In dit laatste geval is er altijd een grens waar te nemen, hetzij als steenen, of bamboezen muur, hetzij als eenvoudige terreinverhooging, hetzij als een levende haag.

Ten tweede kan de p. *dalĕm* op verschillende wijze gerepresenteerd worden.

Men kan dezen tempel, verkleind tot een enkele balé (loods), dikwijls vinden vóór den hoofdingang van den poera balé agoeng. Daar deze laatste tempel ook „kadja" (= naar boven) is georiënteerd, komt dus die balé, representant van de

p. dalĕm, die vóór den ingang staat, beneden van (dĕlod)[17]) de p. balé agoeng te staan.

Comprimeert men het systeem nog meer, dan kunnen de in oude bergdesa's voorkomende *zitbanken* aan de binnen- (en, of) buitenzijde van de poort van de balé agoeng dienen als vereeringsplaatsen voor de Bhaṭāra ring dalĕm.

Bij de aan dezen Bhaṭāra gebruikte offers richt men zich dus inderdaad weer kĕlod, d.w.z. men zit met het gelaat naar de poort gericht, dus met den rug naar de goden uit de p. balé agoeng zelve.

Deze offerrichting, hetzij voor de uranische goden uit de balé agoeng of de poesĕh: kadja, hetzij voor de chthonische machten van de p. dalĕm: kĕlod, is zeer typeerend voor den aard der offers. Ook de offerdieren worden duidelijk onderscheiden in kadja (uranische) en kĕlod (chthonische) slachtoffers.

Soms vóór de p. balé agoeng, soms bij de sĕma vindt men een *titi gonggang*. Dit is een bamboe of een plank over een kuil. De beteekenis ervan is, de grens tusschen leven en dood. In verschillende gevallen werd deze „helle"-brug gebruikt als middel bij godsoordeelen. Wie van een misdaad beschuldigd hier zonder wankelen of vallen overheen kon loopen, werd vrij van schuld verklaard. In verschillende eschatologische texten wordt ook van dit „ziele-bruggetje" melding gemaakt. Hier zal zeker contaminatie van oud-inheemsch en gehindoeiseerd denken hebben plaats gehad. Men vergelijke b.v. de Upaniṣad's, waarin reeds sprake is van de zielebrug, scherp als een scheermes.

Vindt men dus in verschillende ouderwetsche balé agoeng-tempels deze tot twee balé's in het poortgebouw gecomprimeerde poera dalĕm, vindt men vóór genoemden tempel soms een verkleinde poera dalĕm, soms ook een titi gonggang, een met het chthonische samenhangende, doch in zijn wezen nog niet voldoende verklaarde balé is de *balé pĕgat*, de in tweeën gebroken open loods. Nu komen er onder de balé's agoeng ook wel gebroken vormen voor, soms wel tweemaal gebroken, doch hier heb ik het oog op balé pĕgat, zooals die voorkomt in enkele ouderwetsche bergdesa's, doch ook in de drie hoofdtempels van het Bĕsakih-complex. In de centrale tempels van Bĕsakih (n.l. Panataran Agoeng, Dangin Krĕtĕg en Watoe Madĕg, voor het geheele Rijk, resp. voor Karang Asĕm en Bangli [20])) heeft men eveneens telkens een balé pĕgat, vlak achter de hoofdpoort. Hiertusschen door moeten alle processies met de godenbeelden heen schrijden.

Hebben wij aldus iets gezegd over den aard en de bestemming van de drie voornaamste dorpstempels, thans iets over de bouwwijzen.

Het oudste type van de poera dalĕm was zeker: enkele geestenhuisjes of kapellen voor de pas overledenen; zulke kleine tempels vinden wij nog in de bergstreken rond het Batoer-meer en zij herinneren aan de geestenhuizen der Bodha's op Lombok.

Ook de poera's poesĕh zullen oorspronlijk enkele zeer eenvoudige kapellen hebben bevat. In deze tempels vindt men vaak groote, vereerde steenen(paitja, taoelan). Zij herinneren aan de steen- en bron-vereeringsplaatsen der waktoe tĕloe op Oost-Lombok.

De poera balé agoeng daarentegen had uit den aard der zaak altijd een groot terrein noodig, waarop naast andere noodzakelijke gebouwen één of twee groote vergaderzalen (balé agoeng) aanwezig moesten zijn voor de dorpsbijeenkomsten.

Maar deze twee zeer eenvoudige tempels (dalĕm en poesĕh) en de veel grootere, maar van opzet toch evenzeer nog weinig gecompliceerde p. balé agoeng ondergingen in den loop der eeuwen groote architectonische wijzigingen.

Deze wijzigingen kwamen door het Hindoeïsme en drongen van de vorstelijke hoven eerst langzaam door tot het geheele volk.

De vorst toch had (naast zijn huiskapel, „chapelle ardente", p. pamĕradjan) oorspronkelijk twee tempels, n.l. de poera panataran als rijkstempel en de prāsāda of tjandi [21]) als bijzettingsplaats voor zijn overleden en vergoddelijkte voorouders. Beide droegen een meer dan privé-karakter. In de p. panataran werd de levende Rijkseenheid herdacht, gevierd, religieus onderhouden en bestendigd, in de prāsāda of tjandi werd het contact gezocht met reeds vergoddelijkte voorouders.

In aard en wezen was dus de p. panataran een groote tempel met vele gebouwen, n.l. altaren, kapellen, offerhuizen, vergaderzalen, muziek-zalen, offerkeukens, voorraadzalen (rijstschuren, enz.), logeergelegenheid, enz., terwijl de prāsāda of tjandi in hoofdzaak één groot centraal steenen gebouw was, met enkele kleinere er eventueel om heen gerangschikt. De vorst gebruikte voor den geheelen opzet van beide tempels steen, er waren altaren en gebouwen, geheel van steen dan wel op steenen soubasementen, er was een geheel steenen ommuring en veelal ook nog steenen afscheidingsmuren tusschen de verschillende tempelerven.

Al de steenen oppervlakten werden geornamenteerd; behalve de gouden, zilveren, houten en steenen beelden in de kapellen werden de muren en trappen ook nog verfraaid met steenen beelden.

Ook het houtwerk — de pilaren, de achterzijde van balé's de z.g. parba [22]), de daken — werd sculptureel bewerkt.

Op het voorbeeld van deze Rijks- en Vorstentempels werden ook de dorpstempels gehindoeïseerd in architectonisch opzicht.

De poera balé agoeng van de dorpen volgde de poera panataran van het Rijk, de poera dalĕm van de dorpen volgde de tjandi (en prāsāda).

Had de vorst (d.i. de levende representant van de Rijkseenheid) twee tempels, wij zagen, dat het dorp drie heiligdommen had. In de dorpen was dus een ander denksysteem, dat echter op den duur met het tweedeelig stelsel der Hindoevorsten samenvalt. Want de vorstelijke poera panataran diende zoowel voor de vereering van de Grondheeren als voor de religieuse Rijksbijeenkomsten, vertegenwoordigde in zich dus zoowel het karakter van de p. poesĕh als dat van de poera balé agoeng (in dorpsverband), terwijl de prāsāda of tjandi de contactplaats was met de vergoddelijkte voorouders van den Vorst, dus een functie had, die in het dorp aan de p. poesĕh toekwam. De functie echter van de poera dalĕm in dorpsverband (hulde aan de nog niet vergoddelijkte voorouders, de pitara) was voor den vorst niet noodig, omdat zijn voorouders altijd verbrand werden en daarna hun asch bijgezet. Het louteringsproces van hun ziel mocht niet stilstaan, niet op zich laten wachten, een geheele reeks van ceremoniën, ten slotte eindigend in de bijzetting van de asch der overledenen in de tjandi, moest reeds onmiddellijk na den dood aanvangen.

Was dit de eisch van het Hindoe-Balische ideaal, in de praktijk, — vooral toen de vorsten ten eerste niet meer de macht en de middelen hadden groote tjandi's of prāsāda's te bouwen en ten tweede door voortdurende Balische inhuwelijking en zonder bloedvernieuwing uit Hindoestan of Java, zelve meer Balisch gingen voelen en denken, — ontstond er ook een behoefte aan vorstelijke poera's dalĕm, zooals er nu nog vele op Bali zijn, zij kregen de namen van bepaalde vorstenhuizen, zooals p. dalĕm Koripan, p. dalĕm Sagĕning, p. dalĕm Gèlgèl, enz.

Op deze wijze kwam er in de streken, die sterk onder gehindoeïseerden vorsteninvloed stonden een groote architectonische eenheid van tempeltype, de poera's panataran, balé agoeng, poesĕh en op den duur ook de poera's dalĕm (zoowel voor den Vorst als voor het dorp) gingen in opzet en uitvoering steeds meer op elkaar lijken.

Herinneren de groote overdekte poort (kori agoeng, padoeraksa) nog steeds aan den hoofdingang van de oude p. panataran en de gespleten poort, tjandi bĕntar, aan het hoofdgebouw van de p. tjandi of prāsāda, ook hierin kwam vermenging, thans hebben tallooze tempels beide poorten.

Er is nog een bouwtype dat aparte bespreking vereischt, n.l. de poera dalĕm, zooals deze frequent voorkomt in het Noord-Balische, waar men ook zelfs andere tempels (niet p. dalĕm) van dit type heeft.

Het eigenaardige van dit type is, dat in de laatste, binnenste tempelhof drie groote steenen bouwwerken opgericht zijn op een steenen soubasement, dat zelf terras- of verdiepingsvormig gebouwd is.

De bekende tempels van Sangsit en Koeboetambahan geven hiervan goede voorbeelden.

Dit type gelijkt geheel niet op een tjandi of prāsāda, het is duidelijk een terrassen-heiligdom.

Men heeft drie of meer steenen terrassen, die op drie plaatsen aan de voorzijde doorbroken worden door tot aan de gebouwen doorloopende steenen trappen. Op de hoekpunten van al deze terrassen en daar, waar de trappen telkens deze opeenvolgende verdiepingen doorbreken, staan steenen pilasters.

Merkwaardig is bovendien, dat de gebouwen gesloten zijn en geen toempang- of stapeldaken hebben (zooals de méroe's). In enkele gevallen is het middelste en hoogste der drie gebouwen een open steenen zetel (lijkende dus op de padmāsana voor Sūrya).

Als dit een grootsche uitdrukking in steen is van de sanggah kamoelan tigasakti — en zulks is niet geheel uitgesloten — dan moet ook deze kamoelan tiga sakti een zéér oud, wel praehindoeïstisch, doch weer niet oud-inheemsch cultuurelement geweest zijn.

Het is hier niet de plaats gissingen op te werpen over de herkomst van deze bouworde of over den oorsprong van de kamoelan tigasakti (die later gehindoeïseerd werd tot de drieeenheid en zoo ingepast), doch het ligt wel voor de hand hier een praehindoeïstische cultuurstroom aan te nemen.

Als wij over dien veronderstelden praehindoeïstischen cultuurinvloed meer zullen weten, zullen wellicht ook nog vele andere Balische cultuurverschijnselen ons duidelijk worden, zooals bv. de lamaks (de gevlochten offerloopers), de barong, de nāga als een van een gewone slang te onderscheiden wezen (wellicht de „draak") [23]), de gevleugelde leeuwen, enz.

Na deze beschouwingen over het gewichtig drietal dorpstempels naar hun aard en bestemming en naar hun bouwkundigen opzet, rest ons de vermelding van nog enkele andere desaheiligdommen.

Het zijn: de poera sāgara en de poera boekit.

De poera sāgara (zeetempel) hoort bij de categorie der dorpstempels, komt echter, gezien zijn bestemming, voornamelijk voor in desa's, vlak bij of niet al te ver van het strand gelegen, omgekeerd komt de poera boekit (heuveltop-tempel) meer voor in de bergstreken.

Thans kunnen wij overgaan tot de tweede reeks symptomen, die wijzen op het religieuse karakter van de dorpsgemeenschap n.l. de functioneering van het dorpsbestuur.

2. Dorpsbestuur.

Wil men de samenstelling en de functionneering van het dorpsbestuur leeren verstaan, dan moet men zich naar de bergstreken richten, waar de praehindoeïstische toestand nog voor een groot deel bewaard bleef.

Bestudeert men de verhoudingen aldaar [24]), dan kan de kennis van die toestanden ook de jongere dorpstypen van elders doen begrijpen en dan blijkt dat zoowel in Karangasĕm als in Boelèlèng overgangsvormen naar het Hindoe-Javaansche dorp op Bali voorkomen, overgangsvormen en mengtypen.

Het blijkt dan, dat het oude dorpsbestuur bestond uit vele dubbeltallen van leden, die telkens in één rechter- en één linkerlid verdeeld worden. Dat ook bij de krama désa (niet bestuursleden) dezelfde beide helften of phratries bewaard bleven.

Wij laten hier eerst eenige opgaven volgen:

In Songan [25]) troffen wij aan:
2 koebajan, 2 baoe, 1 panjarikan, 2 singgoekan, 2 × 7 saih nĕmblas.

In de Gianjarsche bergdesa Panjabangan [26]) heeft men:
2 koebajan, 2 (ka) baoe, 2 (ka)singgoekan, 2 pamĕsangan, 2 pangitoekan.

In Margatĕngah [27]):
2 koebajan, 2 (ka)baoe, 2 (ka)singgoekan, 2 panjarikan, 2 pamaloengan, 2 pangoehoenan.

In Sĕming [28]):
2 koebajan, 2 (ka)baoe, 2 (ka)singgoekan, 2 panjarikan, 2 pamaloengan.

In Pilan [29]):
2 koebajan, 2 (ka)baoe, 2 (ka)singgoekan, 2 panjarikan, 2 pamaloengan.

Wij zouden deze opgaven kunnen voortzetten uit verder ter beschikking staand materiaal, doch voor het gestelde doel is het hier gebodene voldoende.

Er blijkt uit dat de drie hoogste tweetallen zijn:
koebajan, (ka)baoe, (ka)singgoekan; dat daarop andere tweetallen volgen, veelal, doch niet altoos in de eerste plaats 2 panjarikan.

Gaat men door buitenlandsche invloeden (i.c. Hindoe-Javaansche) dit desabestuur veranderen en vereenvoudigen, dan vallen er òf bepaalde leden uit weg, of wel de dubbeltallen worden door één representant vertegenwoordigd. Zulks ziet men dan ook overal gebeuren.

Buiten beschouwing latende het z.g. apanage-gebied (een zeer juiste term, ingevoerd door Dr. Korn [30]), zien wij voor Gianjar(bergdorpen), in Pangadji [31]):
1 koebajan, 1 (ka)baoe, 1 (ka)singgoekan, 1 panjarikan, enz.

In Boekit [32]): 1 koebajan, 1 (ka)baoe en verder 6 goeroe's, waarvan 2 den titel (goeroe)pananggoepan dragen.

In Mantring [33]) herinnert men zich de oude namen nog, doch weet de functionneering niet meer.

Paoesan [34]) vertoont een reeds halfvolledig type:
2 koebajan, 2 (ka)baoe, doch 1 (ka)singgoekan; echter nog 2 pamaloengan.

In Sĕlat [35]) — een oud Karangasĕmsch dorp — vinden wij:

Eén [36]) pasĕk (waarover dadelijk meer), 1 koebajan, één ngoekoehin, 1 panjarikan, één djoeroe.

Bezien wij nu den toestand in de Boelèlèngsche dorpen, dan vinden wij in Patjoeng [37]) en Bangkah [38]) nog 2 koebajan, 2 baoe, 2 singgoekan, 1 panjarikan; in Sĕmbiran [39]): 2 koebajan, 2 baoe, 2 singgoekan, géén panjarikan;

in Tĕgal [40]) 2 koebajan, 2 baoe, 1 panjarikan;

in Bĕngkala [41]) : 4 koebajan, 2 baoe, 1 panjarikan.

Daarna wordt het aantal oude functionnarissen telkens minder, telkens valt er weer een ouderwetsche af en langzamerhand stijgt het aantal nieuwe funtionarissen, om dan zelf ook weer te dalen, zoodat wij eindigen met de desa's met één klian en één panjarikan, of tenslotte met één klian, die tegelijk panjarikan is.

Bij dit alles kunnen wij dus een kracht werkzaam zien, die in plaats van het oude tweedeelige desabestuur tracht te stellen een per functionaris éénledig dorpsbewind, waarbij deze macht, n.l. het Hindoeisme, zoowel in den vorm van vorstenmacht als in dien van religieuse indringing (tempelbestuur) den oudinheemschen gedachtengang verdringt.

Wij zien dit op elk terrein: waren vroeger de koebajan's de offeraars bij uitstek, op den duur moeten zij wijken voor de pamangkoe's in de tempels (waarbij een tusschenstadium vormen die desa's, waar naast koebajan's ook nog pamangkoe's in het dorpsbestuur zitting hebben).

Was vroeger het opperbeleid van het dorp in handen van den koebajan, in Noordbali (ook tamelijk frequent in oudere Karangasĕmsche dorpen) zien wij dezen vervangen worden door den pasĕk[42]), als *eenledig erfelijk* dorpshoofd (tegenover de *dubbele* koebajan's, die dit door *anciënniteit* waren geworden).

Een nog weer jonger type is de bĕndésa, eerst onder, dan naast, ten slotte boven den pasĕk.

Maar ook dit dorpshoofd verliest het tegen den nog nieuweren functionnaris, den klian.

Wij kunnen den gang van zaken wellicht het best als volgt samenvatten:

Oorspronkelijk een naar twee phratries verdeelde desa, met telkens één functionnaris voor elke phratrie, waarbij de hoogste maatschappelijke macht in het dorp zonder meer samenviel met de hoogste priesterlijke functionneering. Daarna een door het Hindoeïsme geïmporteerde neiging tot monisme en tegelijk met een door den Hindoe-vorst verlangde éénhoofdigheid van het dorpsbestuur, een door de Hindoe-religieuse beinvloeding veroorzaakte splitsing tusschen dit éénhoofdig, saeculair dorpsbewind en een godsdienstofficieering in de tempels door niet bestuursleden van het dorp.

Hoezeer ook nu nog de talrijke dorpen van het oude type, die zich ondanks alles hebben gehandhaafd, getuigenis afleggen van den ouden Balischen toestand, het overgroote meerendeel van de Balische dorpen bewijst, dat ook in dorpsverband het denken is gegaan van oer-inheemsch polynesisch naar Hindoe-Balisch.

Hoewel ook wel elders, bv. in Karangasĕm, voorkomend, bewijst de frequentie van de pasĕk als dorpshoofd in Boelèlèngsche desa's, dat deze van Zuid-Bali uit nieuw gestichte dorpen zijn. Want deze pasĕk als enkelvoudig dorpshoofd wijst op een nog bekenden en erkenden dorpsstichter als voorvader van den huidigen pasĕk (mede door de erfelijkheid van de functie).

Deze koloniseering van Zuid-Bali uit geeft waarschijnlijk tevens een verklaring van het feit, dat er zoo weinig poera's poesĕh in Boelèlèng zijn. Een poera poesĕh toch wijst — idealiter — op een als mensch reeds lang vergeten, doch vergoddelijkten stamvader-dorpsstichter.

Een merkwaardig geval vormt de desa Galoengan, waarvan het bestuur uit 1 erfelijken pasĕk en 1 koebajan volgens anciënniteit bestaat. De pasĕk is hier de voorganger in de 4 dorpstempels, waaronder ook een poesĕh is, en er zijn geen pamangkoe's. Dit is dus weer een mengtype. Sommige Karangasĕmsche dorpen hebben eveneens een pasĕk naast een koebajan of naast een bĕndésa. Dan is de pasĕk beheerder van de poera poesĕh. Dit is dus weer een tusschenschakel tusschen de oudere pasĕklooze dorpen mèt p. poesĕh en de jongere pasĕk-dorpen zonder p. poesĕh.

Evenals het grondenrecht vertoont dus ook de macht van het dorpsbestuur een duidelijke ontwikkeling van het communale naar het individueele.

Wil men nog verder van meer nabij het godsdienstig karakter van het dorpsbestuur leeren kennen, dan is behalve Korn's herhaaldelijk genoemde monografie over de desa Tĕnganan zeer lezenswaard wat Korn in détails verhaalt over de dorpen Timbrah, Sĕlat en Sidĕmĕn in Karangasĕm, wat Liefrinck mededeelt over de dorpen Koeboetambahan[43]) Boelian[44]), Dĕpaa[45]), Bila[46]), Mĕnjali[47]), Sidatapa[48]), enz.

Na deze beschouwingen over de ontwikkeling van het dorpsbestuur moge nog een enkele mededeeling over de dorpsvergaderingen (sangkĕpan) volgen.

Zooals de bergdesa's rond het Batoermeer aantoonen, is de oude wijze van vergaderingen deze, dat men op poernama (volle maan) in de p. balé agoeng de sangkĕpan houdt, en op tilĕm (nieuwe maan) in de p. dalĕm. Hier ziet men alweer het verband tusschen ti-lĕm en da-lĕm op merkwaardige wijze bevestigd.

Vaak — en dit is de oude toestand — vergaderen in de p. balé agoeng alleen de volwaardige krama désa, terwijl op de vergaderingen in de p. dalĕm alle inwoners (bv. ook sampingan) vergaderen, dan wel uitsluitend de sampingan (bijwoners, nog geen krama désa).

Van de tachtig dorpen uit Boelèlèng, waarover wij door de voortreffelijke desamonografieën van Liefrinck[49]) ingelicht worden, vertoonen nog 13 desa's dit type. Acht andere dorpen vergaderen nog slechts alleen op volle maan in de p. balé agoeng, terwijl 4 dorpen afwijkingen vertoonen, n.l. Tamblang, met een sangkĕpan in de p. dalĕm op donkere maan, gevolgd door een vergadering op den volgenden dag (tanggal apisan) in de p. balé agoeng; Sidatapa en Tjĕmpaga, die alleen een vergadering kennen op den 7en dag der lichte maan-helft in de p. balé agoeng, en Lĕmoekih, dat een vergadering op tilĕm (nieuwe maan) heeft in de p. balé agoeng (!).

Het nieuwere type van desa's vergadert (onder Hindoe-Javaanschen invloed) op woekoe-dagen; bij voorkeur op Anggara kasih = Dinsdag klion, soms ook op Boeda manis = Woensdag lĕgi, soms in beide tempels, soms alleen in de p. balé agoeng. Enkele dorpen hebben nog andere dagen, zooals Boeda klion, Sanistjara klion en Wraspati manis.

Vele dorpen in Boelèlèng vertoonen echter een mengtype, met één vergadering op poernama en één op een woekoedag, dan wel één vergadering op tilĕm en de andere op een woekoe-dag.

Hierbij is dus de poernama-vergadering altijd in de balé agoeng, de tilĕmvergadering altijd in de p. dalĕm.

Uit den toestand in de oudste dorpen, met twee vergaderingen per Hindoe-Balische maand, n.l. op poernama en op tilĕm, onderscheidenlijk in de p. balé agoeng en de p. dalĕm blijkt ten overvloede het religieus karakter dezer vergaderingen. Ook de in alle oudere dorpen nog streng vastgehouden zitwijze (zie de opgegeven literatuur uit Liefrinck en Korn) bevestigt dit karakter. Vaak ook de voorgeschreven kleeding (b.v. Tĕnganan, Boengaja, Koeboetambahan, enz.).

Voorts de in vele dorpen vereischte soms zeer uitvoerige wijdingen tot dorpsbestuurslid, waarbij de wijding van de hoogste (koebajan) nog weer uitgebreider is dan die van de lagere functionnarissen.

Het waren religieuse bijeenkomsten, waarbij men als desa samenkwam om over dorpsaangelegenheden te spreken. En deze aangelegenheden zelve waren in de eerste plaats de te houden feesten en plechtigheden. Eerst veel later gingen andere onderwerpen van meer wereldlijke aard (grondquesties, enz.) een grootere rol spelen, vooral natuurlijk toen de Hindoe-Balische, later de Hindoe-Javaansche vorsten kwamen, en steeds meer gronden en steeds meer belasting gingen eischen. Toen waren vergaderingen noodig om de houding van het dorp te bepalen, om te overleggen, hoe men zich moest verweren en verdedigen tegen al die inbreuken op desarechten.

3. *Dorpsplechtigheden.*

Hebben wij het godsdienstig karakter van de Balische dorpsgemeenschap reeds leeren kennen uit de beschouwing van de tempels en daarna van het dorpsbestuur en zijn taak, thans kunnen de verschillende godsdienstige plechtigheden in het Balische dorp ons opnieuw dit karakter aantoonen.

Dat de dorpsvergaderingen een religieus karakter dragen, bleek reeds boven. Terecht zegt Korn[50]) ervan: „Nu kan men in deze samenkomsten wel vergaderingen zien, doch beter is het ze op te vatten als godsdienstige bijeenkomsten. Zij gaan trouwens gepaard met offeranden, gebed en heilmaal".

Over de balé agoeng als oorspronkelijk sacraal mannenhuis en stamvereeringshuis werd boven reeds gesproken[19]).

De godsdienstige plechtigheden in ieder dorp zijn de verjaardagen van de tempels (odalan), de oogstfeesten (oesaba), het sĕsĕpèn of njĕpi (jaarlijksche reiniging) en voorts nog vele andere plechtigheden, waarop wij zoo dadelijk nader terugkomen. Over odalan's werd herhaaldelijk geschreven [31]), over het njĕpi op verschillende plaatsen [10]).

Het is van algemeene bekendheid, dat deze offerfeesten niet alleen finantieele bijdragen eischen van de dorpelingen, doch ook werkprestaties, het maken van offers door de vrouwen, het hakken van vleesch door de mannen, het leveren van kunstprestaties (dans, muziek, enz.) door jonge meisjes en jonge mannen; hiertoe dienen grootendeels de sĕkaha daha en sĕkaha troena.

Heeft een „gewone" desa een jaarlijksche feestkalender van ongeveer vijf (minstens vier, soms méér dan 15) feesten per woekoe-jaar (210 dagen) en minstens twee per Hindoejaar (±360 dagen), de desa Tĕnganan heeft het geheele jaar door plechtigheden [32]).

De „gewone" feesten zijn in het woekoe-jaar: de odalan (jaardag) van de poera's poesĕh, balé agoeng, dalĕm, mĕlanting ring pasar, sĕgara of boekit en de eventueele andere tempels, wier aantal in sommige desa's soms meer dan 20 bedraagt. Hierbij blijven buiten beschouwing de andere niet-dorpstempels, waarvan wij hierboven een kort overzicht gaven (zie boven p. 1—2).

De feesten per Hindoejaar van 12 maanden zijn het sĕsĕpèn of njĕpi en de oogstfeesten (oesaba).

Vele desa's hebben in plaats of naast deze feesten andere plechtigheden. Zoo de desa Soekawana, die een jaarlijkschen pelgrimstocht moeten maken met zijn goden naar tempels in de Oost-Boelèlèngsche kuststreek en in de Pajangansche bergen, die tot de heiligdommen van den dorpsbond behooren, waarvan Soekawana deel uitmaakt.

Zoo komen jaarlijks in de poera Blingkang de lieden van Pinggan, Lĕs, Panoektoekan, Soekawana, Sambirèntèng, Grètèk en Tèmbok.

Zoo moeten de menschen van Abang, Kĕdisan, en enkele andere dorpen (de bintang danoe of sterren van het Batoermeer) jaarlijks naar Troenjan toe voor het groote feest aldaar.

Evenzoo komen de dorpelingen van de dochterdorpen Soewoeg, Bĕngkala, Klontjing en Sinaboen nog jaarlijks te zamen in de poera Mānasa, den oorspronkelijken tempel van het thans verdwenen moederdorp, dat echter reeds in de alleroudste oorkonden vermeld wordt.

In Sĕlat (Karang-asĕm) heeft men het tienjaarlijksche laboeh gĕntoeh en de tienjaarlijksche odalan van Batara Angĕrta Boemi, welke laatste plechtigheid gedurende 13 dagen in de poera balé agoeng en zeven dagen in p. poesĕh gevierd wordt [33]). In Sibĕtan het poedja tjaroe.

Zoo heeft men in de p. Goemang, hoorend bij het desagebied van Boegboeg, de tweejaarlijksche prang déwa, bij het oesaba atji.

Een jaarlijksche prang déwa heeft op manis Koeningan plaats te Paksa Bali (dichtbij Kloengkoeng). Deze prang déwa herinnert aan de boekakak-ceremonie in Sangsit [34]).

In de desa Timbrah is het de godsdienstige taak van den koebajan, aldaar geheeten Ida bapa koebajan, om jaarlijks vier mannetjesvarkens te fokken, de paratjai, die elk met een eigen naam corresponderen met de vier oerkrachten van Ontstaan, Bestaan, Reiniging en Groei. De aldaar gefokte varkens worden eens per jaar ritueel geslacht.

Het dorpsreglement van Koeboetambahan geeft zeer uitvoerige voorschriften omtrent de verschillende offers aan de goden, tevens over de data der verschillende tempelfeesten en over de groote plechtigheden pangĕlĕm en malĕlasti.

De desa Boengaja heeft met haar buurdorpen de gezamelijke plicht van het ngrĕmbat dangsil, leveren van offerstellages (dangsil).

Dat de deelname aan hanengevechten vroeger plicht was en dat de opbrengst diende voor bepaalde offers, is algemeen bekend. Nog bestaan dergelijke verplichtingen b.v. in de buurdorpen van Moentjan (in Karangasĕm) ten bate van offers in bepaalde tempels die in dit hoofddorp liggen.

Ook voor vele soebak-feesten wordt weer van den desa-tempel gebruik gemaakt.

Een voorbeeld uit velen is het pangatji toja, het offerfeest voor het bevloeiingswater, dat te Sĕlat in de p. balé agoeng plaats heeft.

Hebben wij aldus eenige feesten en plechtigheden genoemd, die in dorpsverband gehouden moeten worden, met een enkel woo rd moge de grond gedachte bij dezeverrichtingen geschetst worden.

Deze is het zoeken van contact met de goden dan wel het reinigen van het desagebied van bepaalde (magische) smetten. In de oudere literatuur over Bali komt nog al eens deze voorstelling van zaken voor als zouden de Baliërs van huis uit slechts geesten (en spoken) gekend hebben, en als hadden eerst de Hindoe's hun de goden leeren kennen. Deze voorstelling van zaken berust op een onvoldoende kennis van den aard der Balische goden en ook van het Hindoeïsme.

Want de Baliërs kenden ook vele goden naast booze geesten, daemonische machten en omgekeerd kenden de Hindoe's tal van daemonen naast de hemelgoden.

Onder verwijzing naar de waardevolle schets, die Dr. Bosch over het Hindoe-Balinisme heeft ontworpen [55]), mogen wij hier naar voren brengen, dat het Hindoeïsme op Bali kwam èn als priestergodsdienst, met name der Çaiwasiddhānta secte, èn als literatuur.

De secte der Çaiwa-siddhāntin's had weinig eerbied voor den tempeldienst en concentreerde het religieuse in het contact van den leerling met zijn leermeester, van den parochiaan met zijn geestelijke (goeroe) en had bovendien nog een sterk esoterische neiging, waarbij de geheime leer slechts aan hèn verder overgedragen mocht worden, die voorbestemd waren later zelf als priester op te treden.

De taak van den Hindoe-Balischen padanda was dan ook geenszins officieeren in de tempels, doch door het uitspreken van een reeks mantra's — dat zijn in het Sanskrit opgestelde loftiederen en lofspreuken, — het aangeboden water te wijden tot tīrtha. Dit tīrtha (wijwater) is vereischt bij verschillende plechtigheden, zoowel van huiselijken als van publieken aard.

De andere weg, waarop het Hindoeïsme op Bali kwam was die der groote heldendichten. Dit nu zijn geenszins sectarisch-Çaiwasiddhānta, doch kennen en erkennen de drie goden: Brahma, Çiwa en Wiṣnu, waarbij sommige meer speciaal Çiwaïtisch of Wiṣṇuitisch getint waren.

Uit deze literatuur en uit de daarvan weer afgeleide tooneel-repertoires leerde vorst en volk het Hindoeïsme kennen.

Dit Hindoeïsme had zijn vele godheden (Brahma met Saraswatī, Çiwa met Durgā, Wiṣṇu met Çrī, Gaṇeça, om slechts de meest populaire te noemen) en zijn vele daemonen en booze geesten; dit kende ook offers en tempels, kalenderfeesten en bovendien nog een heel huiselijk ceremonieel (de inhoud der gṛhyasūtra's), waarbij alle gewichtige momenten in een menschenleven, van geboorte tot dood, en daarna nog de verbranding van het lijk, door allerlei plechtigheid en offer worden gewijd.

Hier waren veel aanknoopingspunten met het oudbalische godsdienstig denken, hier was voldoende affiniteit voor den Baliër om goed Hindoe-Baliër te worden.

Keeren wij thans terug tot den oudbalischen godsdienst, en dan — binnen het bestek van ons opstel — tot de uitdrukking ervan in de dorpsgemeenschap.

Dan blijkt, dat deze godsdienst zoowel goden als daemonen (of daemonische machten) kent.

De goden zijn de bovenaardsche, uranische wezens, de daemonen de onderaardsche, chthonische machten. Heel het agebied van het materieel-bestaande en het onstoffelijke, ontastbare, maar als denkbeeld (idĕa) bestaande, kan in een van deze beide categorieën ondergebracht worden. Deze beide categorieën vertoonen in vele opzichten een eigenaardige tegenstelling en spanning, zooals men tusschen de beide polen van een magneet kent, positieve tegenover negatieve lading.

Tot de uranische wereld behooren: de zon, speciaal de opgaande zon, de dag, het waken, het wit, het vuur, de wassende en volle maan; tot de chthonische machten: de ondergaande zon, de nacht, het slapen, het zwart, het water, de afnemende en nieuwe maan.

Met de uranische machten moest men contact *zoeken*, aan hen moest men welvaart, voorspoed, zegen vragen; de chthonische machten moest men *verzoenen*, hun invloed weren door reiniging van de magische smetten, die het dorpsgebied aankleefden, omdat deze smetten een aangrijpingspunt voor hun invloed vormden.

Offers aan de chthonische machten geschieden altijd op den grond: alle tjaroe-offers [56]), de offers voor den batara ring dalĕm vóór den ingang van de poort van de p. balé agoeng, de offers bij de desagrenzen, dan wel op de dorpsviersprong voor de jaarlijksche zuivering (njĕpi, sĕsĕpèn).

De offers aan de uranische goden (batara ring poesĕh, batara ring kamoelan, enz.) worden altijd hooger geplaatst, op een offertafel (asagan, asĕgan en andere woorden), die voor de zon nog hooger (sanggar agoeng).

Ook in de offerdieren maakt men onderscheid: voor de chthonische machten zijn dit: sapi, soms karbouw, voor de uranische goden: babi, en verder eenden en kippen. Bij de offerplechtigheden voor uranische goden zit men met het gelaat naar boven (in de bergrichting): marĕp kadja, bij die voor de chthonische machten met het gelaat naar beneden (in zee- of dalrichting): marĕp kĕlod.

Bij de uranische plechtigheden, dus die van de hemelgoden en daarmee gelijkgestelde wezens (b.v. de vergoddelijkte voorouders) is het de bedoeling contact te krijgen, omdat dit contact noodzakelijk is voor het versterken der eigen (dorps-)vitale krachten, van de magische energie; de wijze, waarop dit geschiedt, is als volgt:

Eerst wordt het reine offer (soekla) gesteld op de offertafel. Daarop volgt de wijding door de dorps-offeraars, in alle oude desa's dus de koebajan's, later de pasĕk voor de p. poesĕh, naast de bĕndésa voor de p. balé agoeng, nog later de pamangkoe's. Onder het zwaaien van een wierooktest en het uitspreken van uitnoodigingsgebeden (ngantĕbang) wordt de godheid verzocht neer te willen dalen.

Hierbij zitten de dorpsgenooten geknield en achter (nooit vóór) den offeraar. Daarna sprenkelt de dorpsofferaar (koebajan, pasĕk, pamangkoe) water over de offers, terwijl de ook met wijwater besprenkelde dorpelingen bidden (mabakti), dus hulde aanbieden.

De godheid daalt voor een oogenblik neer, d.w.z. straalt een gedeelte van haar divine potentie uit over de aangeboden offers.

Hierna worden de offers door de dorpelingen meegenomen naar huis, zij heeten dan loengsoeran (afgebeden gave) of malang (van de goden ontvangen genade).

Hiernaast is er nog het gezamelijke contact met de goden door de heil-maaltijden (kawas, kawĕs, kaos) gehouden bij

de sangkĕpan's op poernama (in de poera balé agoeng) en op tilĕm (in de p. dalĕm).

Deze korte schets van dorpsplechtigheden moge volstaan om ook hier het godsdienstig karakter van de desa-gemeenschap aan te toonen.

Ik moge hier eindigen met de uitspraak van Korn over de Baliërs van Tĕnganan:

„Dat er zoo weinig (rechtsmiddelen) noodig zijn, is het gevolg van de zeer merkwaardige opvoeding, die elke Tnganannner van jongs af doet beseffen, dat hij niets is dan een deel van de godsdienstige dorpsgemeenschap en dat het behooren daartoe tevens is het hoogste geluk, dat een sterveling kan deelachtig worden".

Singaradja, Augustus/September 1934.

AANTEEKENINGEN.

1. In de „Indische Gids", XLI (1919).
2. Zie Dr. Korn's artikel in het Koloniaal Tijdschrift Januari 1925, p. 44 onder den titel: „Bali is apart......... is fijner bezenuwd dan eenig ander."
3. Liefrinck, Bali en Lombok (1927), p. 230-1.
4. Liefrinck, o.c., p. 317 — 318.
5. Liefrinck, o. c., p. 252.
6. Korn's „Adatrecht van Bali" 2e druk. p. 80 — 81.
7. Zie b.v. Bhāwanāgara no. 4/5, 1934. Ook Adatrechtbundel XXXVII (1934) p. 383 alwaar gegevens van den heer H. K. Jacobs, Controleur b/h B. B. van Gianjar, over de desa Bajoeng gĕdé.
8. Zie nader Korn, De dorpsrepubliek Tnganan Pagringsingan (uitgave Kirtya Liefrinck van der Tuuk, 1933), p. 8 — 11 (over de verboden en verplichte werkzaamheden) en vooral p. 138 (over den dienst der Goden).
9. Zie hierover Goris: Bali's Hoogtijden in TBG deel LXXIII (1933), p. 440 — 441.
10. Zie over njĕpi, Goris in Mededeelingen Kirtya Liefrinck — van der Tuuk Afl. 3 p. 48; in Djawa 1932, no. 6 p. 311 en in TBG, deel LXXIII (1933), p. 441 — 443.
11. Korn, Adatrecht van Bali, 2e druk p. 82 — 83.
12. Het woord „pirata" wordt door Van der Tuuk beschouwd als een omzetting van „pitara", Ik houd het echter voor een verbastering van „preta" = „ziel in de onderwereld", die zich later in klank aanpaste bij pitara.
13. Pitara, van het skt. meervoud pitaras, de voorvaderen, de overleden voorouders.
14. Hoewel in oudere geschriften nog duidelijk onderscheid gemaakt wordt in nuance tusschen deze verschillende termen, worden zij later als vrijwel gelijkwaardig gebruikt.
15. Tilĕm is van denzelfden wortel -lĕm (-rĕm, -dĕm), die „diep en donker" beteekent, waarvan ook b.v. da-lĕm en ta-nĕm (nĕm naast dĕm) „begraven", „planten" komen. Voorts ook b.v. Bal. sĕ-lĕm (zwart), si-lĕm (duiken), kĕ-lĕm (zinken) en vele Maleische en Javaansche woorden.
16. Sĕtra van Sanskrit: kṣetra = akker, dodenakker; sĕma van Sansk.: çmaçāna, kerkhof, verbrandingsplaats.
17. Kadja beteekent de „bergzijde" tegenover kalod, de „zeezijde"; „dja" komt van dya (= darat, raya, landzijde); vgl. nog dèn in Dèn-pasar, Dèn-boekit, enz. Kĕ-lod van dezelfde wortel, waarvan ook la' oet, lor-(lèr) enz. afstammen. Door den eigenaardigen geologischen bouw van Bali met de hoogste bergkammen in het Midden is dus in Noord-Bali kadja = Holl. Zuid, kĕlod = Holl. Noord. In Zuid-Bali is het dus juist andersom, terwijl in de bergstreken de feitelijke locale toestand als uitgangspunt wordt genomen.
18. Poesĕh naast poesĕr, beide overdrachtelijk voor „navel", poengsĕd is het gewone woord voor navel. Merkwaardig is nog dit onderscheid, dat poesĕr (oudere vorm) gebruikt wordt voor *algemeene* heiligdommen, zooals poesĕr-ing-djagat, poesĕr-ing tasik, terwijl poesĕh (jongere vorm) gebezigd wordt voor den desatempel.
19. Zie Korn, Adatrecht van Bali, 2e druk, p. 84, 188 — 189, 192.
20. De opzet van Bĕsakih (waarover later uitvoerig in verband met de bespreking van de oude oorkonden, geschilderd op hout, aangetroffen en getransscribeerd in de p. Panataran Agoeng, uit Ç 1366 en Ç 1380) is volkomen driedeelig: Noord (West) het Bangli-complex met *zwarte* vaandels, centraal het Rijks (Bali) — complex met

witte vaandels. Zuid(-Oost) het K. Asèm complex met *roode* vaandels.

21. Zie Stutterheim in J. A. O. S. vol. 51, p. 1 — 15.
22. Parba van Sanskrit prabhā = pracht, stalenkrans, aureool.
23. In oude texten over de dierenriem vindt men naast de slang (skt. ahi) nog de draak. (skt. nāga). Dit verschil komt ook voor in chineesche texten. Zie H. Lüders, Ind. Geschichte des Ostasiatischen Tierkreises (Sitzungsberichten der Preusischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, 1933, XXIV).
24. Binnenkort zal een reeks kleine desa-monografieën over de dorpen rond het Batoer-meer verschijnen. Het materiaal werd verzameld door den heer Grader, Adspirant-Controleur bij het B.B., die gedurende acht maanden gedetacheerd werd te Kintamani (voor Bestuursaangelegenheden) en van deze unieke gelegenheid gebruik maakte om zeer veel ethnografisch en godsdiensthistorisch belangrijke gegevens te verzamelen.
25. Het volledige materiaal zal binnenkort uitgegeven worden.
26. Zie Jacobs, in Adatrechtbundel XXXVII, p. 352.
27. Jacobs, o.c. p. 354.
28. Jacobs, o.c. p. 357.
29. Jacobs, o.c. p. 362.
30. Korn, Adatrecht, p. 77 sqq.
31. Jacobs, oc. p. 350.
32. Jacobs, o.c. p. 356.
33. Jacobs, o.c. p. 359.
34. Jacobs, o.c. p. 368.
35. Korn, o.c. p. 192.
36. Hierbij worden nieuwe functionarissen aangeduid met „één", de oude met „1".
37. Liefrinck in Adatrechtbundel XXXVII, p. 60.
38. Liefrinck, o.c. p. 63.
39. Liefrinck, o.c. p. 66.
40. Liefrinck, o.c. p. 125.
41. „ o.c. p. 145.
42. De op zichzelf zeer belangrijke mededeelingen van Korn (Adatrecht, p. 151 — 154) over de pasěk's (en de běndésa's) gaan terug op jongere bronnen, n.l. de babad's en andere teboekstavingen uit den Gèlgèlschen tijd. Deze onder Hindoe-Javaanschen invloed samengestelde beschouwingen uit lateren tijd hebben voor ons inzicht van het oorspronkelijke dorpsbestuur veel minder waarde dan de nog gehandhaafde toestand in z.g. Baliaga-dorpen (rond het Batoer-meer b.v.).
43. Liefrinck, o.c. p. 76 — 78.
44. „ o.c. p. 103 — 4.
45. „ o.c. p. 109.
46. „ o.c. p. 139 — 41.
47. „ o.c. p. 183 — 4.
48. „ o.c. p. 337 — 8.
49. „ o.c. p. 1 — 345.
50. Korn, o.c. p. 209.
51. Zie Goris in Mededeelingen Kirtya, Afl. 1, p. 27 — 31 (Pèdjèng); p. 33 — 37 (Galiran); voorts in Oudheidkundig Verslag 1930, p. 40, 41, 43 — 45, 46. Ook Spies in TBG LXXIII (1933), p. 220 — 256.
52. Korn, Tenganan-monografie, Hoofdstuk III. De Feestkalender (p. 176 — 227).
53. Korn, Adatrecht, p. 89.
54. Zie over dit boekakak, Goris in O. V. 1930, p. 43 — 45; in Djåwå 1932, no. 6, p. 311 — 312.
55. In Djåwå, XIII, no. 1 (Februari 1933), p. 8 — 16.
56. Ook de Hindoes kenden deze chthonische offerande.

DE HINDOE-INDONESISCHE KUNST EN HET „ILLUSIONISME"

door

WILLEM VAN OS.

Het „illusionisme"[1]) is de kunstvorm, die ± 500 v. C. in Griekenland ontstaat.

Het is de vorm van de „ge-emancipeerde" schilderkunst en van de „geemancipeerde" beeldhouwkunst. Deze groeien op hand in hand met de „emancipatie van het individu": „De ontplooiing der Grieksche geschiedenis bestaat in de zegepraal van het individu over de traditie"[2]).

De emancipatie der beeldende kunst was een „bevrijding" van het gezag der architectuur omdat er een kunstvorm ontstond — n.l. de „illusionistische" — die het functioneele van de bouwkunst minder tot uitdrukking bracht dan tot dusver het geval was geweest. Want de „eigen positie" van de schilderkunst bv.[3]) bestond hierin, dat de kunstenaar nu uitging van het netvliesbeeld, dat hij van de omringende wereld ontvangt. Het gevolg hiervan was een „ruimtelijke", een dus *perspectivische* schildering, waaraan licht en schaduw niet ontbraken, en dit drie-dimensionale beeld drukt nu, als wandschildering in de architectuur aangebracht, het twee-dimensionale en daardoor afschuttende karakter van den muur *niet* uit.

Waarom in individualistische tijdperken, zooals de klassieke Oudheid en het tijdvak vanaf de Renaissance, juist de „illusionistische" kunstvorm doorbreekt, dat is een vraag, die naar mijn meening niet beantwoord kan worden zoolang het „illusionisme" in onze eigen samenleving nog een levende kracht is, en dat is het inderdaad nog.

Maar het is dan toch wel eigenaardig, dat wij dien kunstvorm, waar wij zelf nog zoo vertrouwd mee zijn, niet als het logisch en noodzakelijk gevolg van ons eigen levensgevoel vermogen te verklaren, terwijl daarentegen de kunstvorm, die t e g e n o v e r het „illusionisme" staat, en dien wij nog nader onder de oogen zullen zien, zich als iets volkomen natuurlijks aan ons openbaart.

Dat dit laatste het geval is hebben wij te danken aan de ontsluiering van de, eeuwenlang raadselachtig gebleven verschijnselen der oud-Oostersche kunstwerken door enkele vooraanstaande Nederlandsche kunstenaars, een ontdekking gedaan omtrent het begin van deze eeuw[4]).

Men zal zich wellicht afvragen, wat deze verklaring der oud-Oostersche kunstverschijnselen met ons onderwerp, de Indonesische kunst uit het Hindoe-tijdvak, te maken heeft. Maar het zal u duidelijk worden, dat wij, door zoowel de :„illusionistische" als de haar tegenovergestelde opvatting te defi-

---

1) Deze benaming voor den door ons bedoelden en nader te omschrijven kunstvorm schijnt in Duitschland burgerrecht te hebben verkregen. R i c h. D e l b r ü c k gebruikt haar in zijn dissertatie Beitrag z. Kenntnis der Linienperspektive in der Griech. Kunst, van 1899, in deze zijner stellingen:

„Der Illusionismus ist Erfindung der Griechen".

Ook C a r l E i n s t e i n bedient zich in zijn Die Kunst des 20. Jahrhunderts (Prop. Kunstgesch., 16) van dezen term.

2) H. v a n G e l d e r, Alg. Geschiedenis, Hfdst. VIII.

3) Daar dit opstel zich alleen met reliefs en schilderwerk zal bezig houden laten wij ter bekorting de parallel van dit alles voor de rondplastiek achterwege.

4) Deze kunstenaars zijn: de beeldhouwer M e n d e s d a C o s t a en de teekenaars S. J e s s u r u n d e M e s q u i t a en J o s e p h T e i x e i r a d e M a t t o s. Vermeld moet ook worden, dat de schilder B. v a n d e r L e c k omstreeks 1913 uitgesproken twee-dimensionaal begint te werken (Het laatste figuurtje van afb. 1 is aan een zijner schilderingen ontleend).

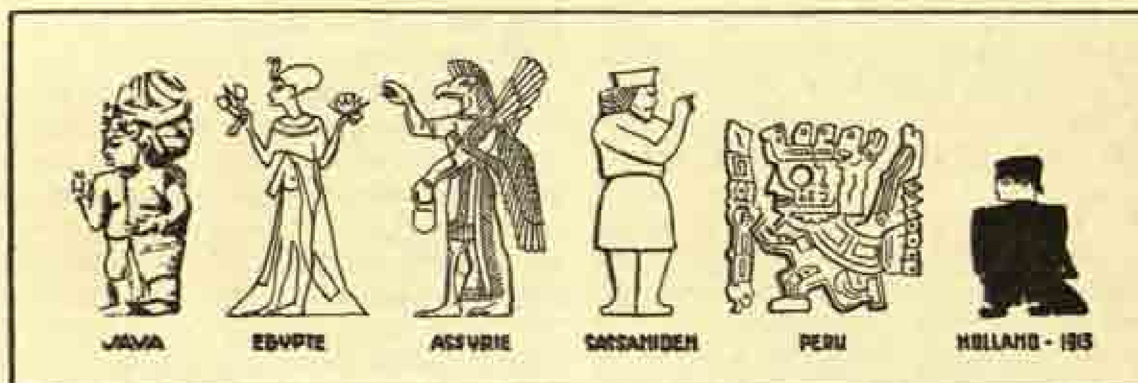
Naar een, in 1912 door toedoen van Dr. H. P. B e r l a g e gepubliceerd, artikel van mijn hand over deze ontdekking verwijs ik liever niet omdat de vorm ervan veel te wenschen overlaat.

niëeren, de beide polen vaststellen, waartusschen de vormbepaling der Hindoe-Indonesische kunst als het ware heen en weer slingert [1]).

Dien tegenover het illusionisme staanden kunstvorm zullen wij in navolging van den Duitschen archeoloog H e i n r i c h S c h ä f e r gemakshalve als den „v o o r - G r i e k s c h e n" [2]) aanduiden.

lijk lichaam zooals die zich aan ons oog voordoen.

Maakt nu fig. A ten opzichte van fig. B dus reeds een b e t r e k k e l i j k v l a k k e n i n d r u k, een t o t a a l vlak beeld geeft pas fig. C, naar een Egyptisch voorbeeld. Dit totaal vlakke, dit zich vereenigen-van-de-figuur-met-het-vlak-waarop-zij-is-aangebracht is in de eerste plaats verkregen door ver-



Afb. 1.

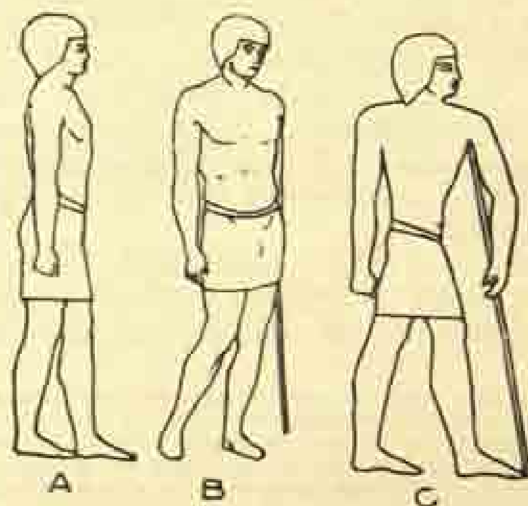
Voor de verklaring dan van dezen laatsten kunstvorm verzoek ik uwe aandacht te schenken aan de drie gestalten van afb. 2.

Fig. A daarvan vertegenwoordigt geen in de kunst ooit algemeen gevolgde werkwijze. Zij is slechts ontstaan door projecteeren en moet als hulpmiddel dienen om onze bedoeling te verduidelijken.

Deze fig. A nu, heeft — om welke reden ook — de eigenschap niet aanmerkelijk r u i m t e l i j k te werken.

Fig. B daarentegen werkt sterk ruimtelijk. Dit is het gevolg van het nateekenen der vormen van het mensche-

schillende lichaamsdeelen zoo te wenden, dat zij in het teekenvlak komen te liggen. Het gedraaid-zijn van de schouders is daarvan het meest opvallend gevolg. Voorts is dat vlakke effect verkregen door het vermijden van de weergave



Afb. 2.

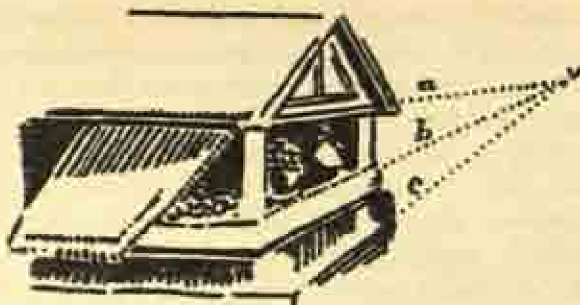
1) Van beide uitersten krijgt men een goed idee als men de afbeeldingen 12 en 13 met elkaar vergelijkt.

2) H. S c h ä f e r, Von ägyptischer Kunst, 1930, p. VIII. Het woord „voor-Grieksch" is echter ook van toepassing op de archaïsch-Grieksche kunstwerken en op die van alle primitieve volken, ook de nog levende. Tot het oude Oosten nl. is de „v.-Gr." opvatting niet beperkt. Men zie daarvoor aan de hand van wat nog bij afb. 2 opgemerkt zal worden naar het rijtje figuren van afb. 1.

van drie-kwartstanden, die immers ruimtelijk aandoen[1]).

Er is nu een harmonie ontstaan tusschen de lijnen der figuur met het vlak waarop zij is aangebracht. Deze harmonie is uiteraard iets, wat slechts aangevoeld kan worden: het gaat hier om een aesthetische kwestie. Maar daarnaast zal de lezer ook moeten toestemmen in het natuurlijke van de hier beschreven handelwijze, want de werkzaamheid van den kunstenaar blijft daarbij in overeenstemming met zijn feitelijke bezigheid: het aanbrengen van lijnen op een vlak. Immers hij ziet — het kind doet dat ook — het vlak steeds als zoodanig voor zich, terwijl de illusionistische teekenaar zich noodzakelijk moet suggereeren, dat hij in plaats van een vlak een ruimte voor zich heeft.

De „voor-Grieksche" kunstenaar drukt dus het wezenlijke (voor de schilderkunst is dat dus het tweedimensionale van het vlak) van zijn uitingsmiddel uit. Hij spreekt daardoor in de gestalte van het kunstwerk uit, wat dit laatste als ding, als maaksel is. Wil men iets dieper in den zin van deze handelwijze doordringen, dan kan hier nog gezegd worden, dat de „voor-Grieksche" kunstenaar het menschelijk scheppen openbaart en het wil mij voorkomen dat wij met deze gedachte den innigen samenhang naderen, die er tusschen religie en kunst bestaat.



Afb. 5.

Wie nu, gewapend met een helder begrip van beide, hier besproken uitgangspunten, de middeleeuwsche kunstproducten van het ge-hindoeïseerde deel van den Archipel in oogenschouw neemt, zal tot zijn verwondering nu eens zaken aantreffen, die geheel met het éene beginsel, dan weer verschijnselen opmerken, die geheel met de ándere werkwijze overeenstemmen.

Tot de „illusionistische" vormverschijnselen dient men allereerst te rekenen de, veel voorkomende, verkorte lichaamsdeelen als voeten en onderarmen zooals men die op de H.-Jav.


Afb. 4.

reliefs ontmoet. Treffend juist van perspectivisch lijnenbeloop is verder de voorgevel voorkomende op een der Rama-reliefs van den Sjiwatempel van Prambanan. Ellipsgewijs — dus volgens den schijnbaren vorm — weergegeven pajongs zijn niet zeldzaam in deze kunst (fig. B van afb. 8).

1) Hoewel toegegeven moet worden, dat de teekening van den buik met een schuinsch aanzicht overeenstemt is het toch onjuist haar als zoodanig te bestempelen. Wij hebben hierbij te maken met een overgangsvorm van de van voren geziene schouders naar de van terzijde weergegeven beenen. Ik kan dat hier niet nader betoogen en volsta met mij te beroepen op den Egyptoloog F. W. von Bissing, die in de plaatsing van den navel even binnen de buikcontour der Eg. figuren eveneens een geniale bemiddelingsvorm ziet (F. W. v. Bissing (Brückmann), Denkm. äg. Skülpt. bij No. 34).

Als daarentegen op volkomen „voor-Grieksche" wijze in beeld gebrachte dingen noemen wij — eveneens hier en daar een greep doend:

den, u vermoedelijk welbekenden, als een zuivere rechthoek afgebeelden, lotosvijver op een der reliefs van den bedolven voet van de B a r a b u d u r [1]), op volkomen gelijke wijze als de Egyptische vijver van afb. 4;

de boven elkaar geplaatste, in werkelijkheid zich achter elkaar te denken



Afb. 5.

Balische paardjes (afb. 5), principieel overeenkomend met de voor elkaar geschoven exemplaren van dezelfde diersoort uit de Assyrische kunst, er naast afgebeeld;

het eerste figuurtje van afb. 1, afk. van T j a n d i D j a g o, waarvan de overeenstemming met de gedraaide Egyptische figuren onmiddellijk treft (voor de wajang-poppen is deze wijze van weergeven in zwang gebleven);

het een kwartslag gedraaide bruggetje van een der reliefs van T r a w o e l a n (afb. 6), waarnaast ter vergelijking een Egyptisch bankje met omgeklapt bovenvlak;

de in het vlak gebrachte ooren van het rijdier op den sluitsteen van het topgewelf van T j. S a w ĕ n t a r bij Blitar, zie afb. 7, met een, eveneens Egyptische, tegenhanger.

Men ziet dat beide beginselen beurtelings duidelijk tot uiting komen. Een drgl. tweeslachtigheid nu, een klaarblijkelijk gemis als dit aan een vaste richting kan slechts éen oorzaak hebben, nl.: dat de van nature tot den „voor-Griekschen" kunstvorm geneigden Hindoe-Indonesiër den invloed van een vreemde kunst heeft ondergaan. Deze is nu kennelijk in oorsprong de Grieksche geweest, die natuurlijk niet rechtstreeks Java en Bali heeft beïnvloed, maar waarvan het „illusionistische" element door de Hindoes vanuit Indië werd meegebracht.

Het is daarbij om het even of Alexander de Groote op zijn Indischen veldtocht reeds dezen inslag in de Indische kunstwerken bracht, dan wel of hierbij in het bijzonder aan de Grieksch-Boeddhistische kunst van Ghandara gedacht moet worden of aan een andere aanraking van Indië met het Westen.



Afb. 6.

[1]) Afb. in K r o m - V a n E r p, Barabudur, Bedolvenvoetserie.

Dat men in den Archipel van huis uit het weergeven volgens den gezichtsindruk weinig toegedaan was moge nog uit een drietal voorbeelden blijken:

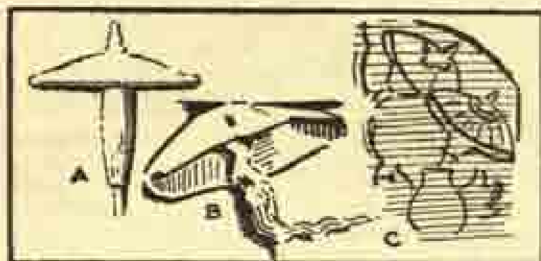


Afb. 7.

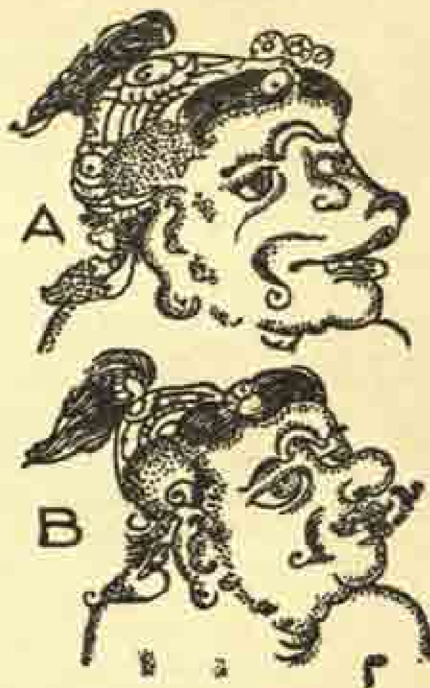
1. de ruimtelijk in beeld gebrachte pajong van fig. B van afb. 8, onderging in een bepaald geval (nl. bij een relief v/d trapvleugels van het raadhuisje — K e r t a G o s a — te Kloengkoeng op Bali) een verandering die in de oogen van den „illusionistischen" kunstenaar wel de grootste onredelijkheid moest schijnen, immers werd in overeenstemming met het grillige Balische stijlkarakter de perspectivische ellipsvorm kalmweg verbogen (zie fig. C van afb. 8);

2. den Balischen teekenaar van de koppen op afb. 9 ontging de portée van den, naar men mag aannemen geimporeerden, drie-kwartstand en hij teekendet in het „de trois quarts" één mond in zij- en een in vooraanzicht;

3. gevallen van averechtsche, en daardoor een ruimtelijken indruk „saboteerende", perspectief zijn niet zeldzaam (afb. 10, fig. A en B) [1]; men kan daarbij aan fouten denken — in sommige gevallen (zooals bij de reliefs van T j. D j a g o [2]) is dit tegen de draad ingaande



Afb. 8.



Afb. 9.

lijnenverloop zoo systematisch doorgevoerd, dat men de gedachte aan opzet niet van zich af kan zetten. [3])

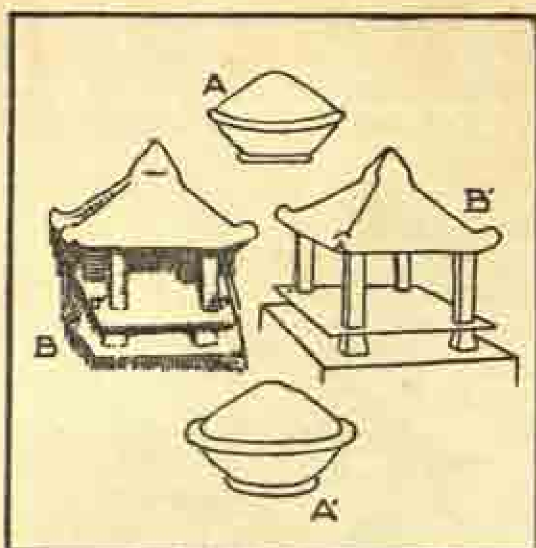
Daar ik vrees door te groote uitvoerigheid uw belangstelling te verliezen, noem ik in beknopten vorm nog een drietal eigenschappen der Hindoe-Javaansche reliefs, die op verwantschap met de Grieksche wijzen:

1e. de aanzienlijke hoogte van het relief;

2e. een op het eerste gezicht eigenaardig iets, nl. het zich tot in het vlak, dat het relief oorspronkelijk aan de voorzijde begrensde, naar voren dringen van verder weg te denken zaken, waarvan

---

1) De fig. A' en B' geven de „correctie".
2) B r a n d e s, Tj. Djago.
3) Ook in onze Middeleeuwen keert men zich m.i. op dezelfde wijze tegen den klassieken invloed; voor een goed voorbeeld zie men de „Auferstehung der Toten" in K ü r t P f i s t e r ' s Mittelalterliche Buchmalerei.



Afb. 10.

wij direct een voorbeeld zullen laten volgen. Men zou dit van een volk, dat zooals de Grieken den gezichtsindruk tot grondslag voor den opbouw van het kunstwerk nam niet verwachten. Zeker! het áfnemend relief voor verwijderde figuren is van Griekschen oorsprong [1]), maar in sommige gevallen (zooals bij friezen aan gebouwen en aan sarkophagen) is de grootste hoogte van het relief van naar achteren geplaatste figuren gelijk aan die van de meest nabije personen. Zoo raken b.v. de hoofden der strijders van afb. 11 alle drie aan het vlak waarmee men het relief aan de voorzijde zou kunnen afsluiten. Op Java ziet men dit beginsel niet alleen toegepast op het figuur maar, en dan op nogal naïeve wijze, ook bij gebouwen (zie afb. 15 [2]), waarbij men doodeenvoudig het muurvlak voorover deed hellen ten einde de kroonlijst in het boven omschreven vlak te laten vallen). Zelfs bij landschappen komt dit streven op Java tot uiting: de punten A, B en C den bergtoppen op afb. 6 liggen allen even ver naar voren;

3e. een eigenschap, die uit dezelfde overweging voortsproot als de zooeven genoemde. Deze overweging bestond hierin, dat men, ingeval een „mee-omsluitend" vlak (zooals sarkophaagwanden en muren) met reliefwerk moest worden versierd, de dieptewerking t e m p e r d e. Dit temperen was ongetwijfeld het gevolg van het terugdeinsen voor de consequenties van de ruimtelijke weergave, omdat daardoor, zooals wij boven reeds opmerkten, de functie van een „mee-omsluitend" vlak ontkend wordt. Dit voerde nu, behalve het onder ten 2e genoemde, ook nog tot het kiezen van een n a t u u r l ij k - m o g e l ij k e n (dus niet een „voor-Griekschen" !) stand voor de figuren, waarbij de lichaamsdeelen zooveel mogelijk in één vlak komen. De met A gemerkte krijger van afb. 11 [3]) toont dit zeer duidelijk. Bij de Hindoe-Javaansche reliefs nu vindt men als afspiegeling van



Afb. 11.

1) Attische grafreliefs toonen dit overduidelijk. Bij afb. 12 (overigens Hellenistisch en zwaar bijgelapt, o.a. het verre verschiet) is de linkerbovenarm ook bij het relief zelf meer naar achteren gelegen dan de rechter — bij fig. 13 is de hoogte dier lichaamsdeelen volkomen gelijk. Afnemend relief, het „streven om op verschillend plan te werken" (K r o m — Inl. Hind.-Jav. Kunst — Dl. II p. 319) heeft men op Java gemeend aan te treffen bij een der reliefs van de grot van S e l a m a n g l e n g bij Toeloeng Agoeng (afb. 14). Het is echter waarschijnlijk dat de ruwe, onregelmatige rotswand ons hier parten speelt, daar dit, anders dan een streng en zuiver architectonisch vlak, den beeldhouwer in dit opzicht nonchalanter deed zijn.

2) Naar een afgietsel van een Barabudur-relief in het Kol. Instituut te A'dam.

3) Fragment van een sarkophaag uit Macedonië in het Louvre.



Afb. 12.



Afb. 13.



Afb. 14.



Afb. 15



Afb. 17.



Afb. 16.

dit „getemperde illusionisme" een overheerschen van het aantal naar voren gedraaide rompen. Of hierbij vooral de borst dan wel vooral de rug getoond werd doet niet ter zake (zie de afb. 16 en 17).

Tot slot moet mij nog een veronderstelling van 't hart omtrent een bepaald verschijnsel bij de bekende, beschilderde Balische doeken. Dit verschijnsel laat zich, naar ik meen, ook uit den nawerkenden invloed van het Grieksch-illusionisme verklaren.

Menig liefhebber van deze kunstproducten zal zich met mij wel eens afgevraagd hebben, wat de lichtbruime lijnen te beduiden hebben, welke de zwarte contouren der vleeschdeelen op deze schilderingen vergezellen (op afb. 9 worden deze neven-contouren door puntjes aangeduid).

Wie nu nagaat hoe het den, in oorsprong Grieksche, schaduwweergave vergaat op haar tocht naar Oost- en Zuid-Azië zal, dunkt mij, niet direct de gedachte verwerpen, dat wij bij deze bijcontouren te doen hebben met een rudiment van die schaduwafbeelding. Als algemeen verschijnsel neemt men nl. waar, dat het overbrengen van schaduw in Aziatische landen al spoedig op onbestudeerde wijze geschiedt. Het doet zich kennen als een uit navolging overgenomen bestanddeel van de schildering, dat alras verwatert en tot een zinledige sleur wordt. In het Musée Guimet vindt men, als ik mij goed herinner bij schilderwerk op stuc, van deze onbestudeerde, conventioneele verfstreken op plaatsen van de figuur waar zich schaduw vormt (bv. onder de kin), treffende voorbeelden uit Afghanistan of Turkestan. De uiterst lichte, eveneens van gebrek aan bestudeering van werkelijke schaduwen getuigende, licht-en-donkernuanceeringen in de Chineesche kunst zijn u bekend. Een Nepalsche miniatuur, voorkomend in Foucher's Etude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde (fig. 2 van pl. VIII van dat werk) welke wij helaas niet kunnen reproduceeren, laat een volmaakt midden-stadium zien tusschen duidelijke schaduweering en het maken van strepen langs de contouren zooals de Balische schilder deze, ook nog heden ten dage, maakt. Deze Balische kunstenaar zal ons echter wel niet meer kunnen zeggen wat hij met die bruine lijnen bedoelt. Een conventie geworden formaliteit is van zijn oorsprong losgeslagen, en Apollodoros, de Grieksche „schaduwenschilder", die, naar verluidt, voor het eerst licht-en-schaduw toegepaste, zou op het eerste gezicht dit verbasterde geesteskind nauwelijks willen erkennen.

PLAATSEN VAN VEREERING OP DE ZUIDHELLING VAN DEN SLAMAT TUSSCHEN DE RIVIEREN PELOES EN LOGAWA

door

J. W. VAN DAPPEREN.

Op de Zuidhelling van den Slamat bevinden zich vele plaatsen, die tot op heden bij de daar wonende bevolking in vereering staan. Men duidt ze aan met de woorden „tjanḍi" en „batoer". Bij 't woord „tjanḍi" moet hier in het algemeen aan het begrip van een met bergsteenen omwald terrein gedacht worden, waar dan in sommige gevallen, naar waarschijnlijkheid, onder de op 't terrein aanwezige, verspreid liggende, opstaande steenen, de asch of 't lijk van een overledene begraven is, terwijl „batoer" het begrip van een met dergelijke steenen bevloerden bodem weer geeft, in de meeste gevallen 't overblijfsel zijnde van de stulpachtige woning van een kluizenaar uit lang vervlogen tijden. De volksmond in dat gedeelte van Java gebruikt dikwijls beide woorden door elkaar, doch drukt men zijn verwondering uit over deze gewoonte, dan krijgt men al spoedig van hen „die weten" te hooren dat dit verkeerd is en het woord „tjanḍi" daar gebruikt moet worden, waar sprake is van terreinen van zeer oude vereering waar zich „leloehoer", vooroudergeesten of wezens van niet aardschen oorsprong ophouden of wel van bijzetplaatsen van zeer aanzienlijke personen, 't laatste dikwijls opgevat in de beteekenis van in vroegere tijden geleefd hebbende, voor de désa's van groot belang geweest zijnde, persoonlijkheden, terwijl 't woord „batoer" ten rechte toekomt aan, in de eerste plaats, de woonplaatsen der vroegere kluizenaars en leeraars, dan wel aan de rustplaatsen van lieden van lageren rang. Ook de plekken waar zich oudere voorwerpen bevonden, die in vereering stonden, voeren dat woord. Wellicht zijn er vroeger op sommige plaatsen kleinere tjanḍi's geweest, in de beteekenis van „tempeltje", van zeer vergankelijk materiaal gebouwd. Een bronzen deurknop uit de désa Gemoetoek zou hierop kunnen wijzen.

De tjanḍi's en batoer's kunnen teruggebracht worden als te behooren tot vier verschillende groepen.

De eerste groep omvat die plekken, die, naar aangenomen kan worden, reeds in zeer oude tijden gemeenschappelijke vereering en offerplaatsen waren voor de gansche bevolking, welke in die perioden op de bergruggen leefde. Zij zullen wel uit den tijd van het animisme dagteekenen.

Ten tweede heeft men de plaatsen van vereering die in verband staan met Buddhisme, Hinduïsme of Islam.

De derde plaats nemen in die plekken, die vereerd worden uit piëteit of erkentelijkheid jegens nuttige of bekende leden uit de vroegere gemeenschap, en ten slotte krijgt men die, welke in betrekking staan tot de Javaansche geschiedenis en legenden.

Uit de onderstaande opgave en beschrijving der tjanḍi's en batoer's is 't eenvoudig om uit namen, begrippen enz., op te maken, in welke groep ieder voor zich ondergebracht moet worden.

Waren, vooral van die der eerste groep, in oudere tijden, vele plekken, plaatsen van vereering voor de geheele in die streek wonende bevolking, zoo is dit tegenwoordig niet meer 't geval. Met 't opkomen eener staatkundige indeeling



1. *Slamat Poerwoherto. Goenoeng Tjendana Sari en omgeving.*



2. *Slamat Poerwoherto. Soember pitoe. Links offerplaats.*



3. Z. Helling Slamat. De Batoer-Raden met links boven offerplaatsje.



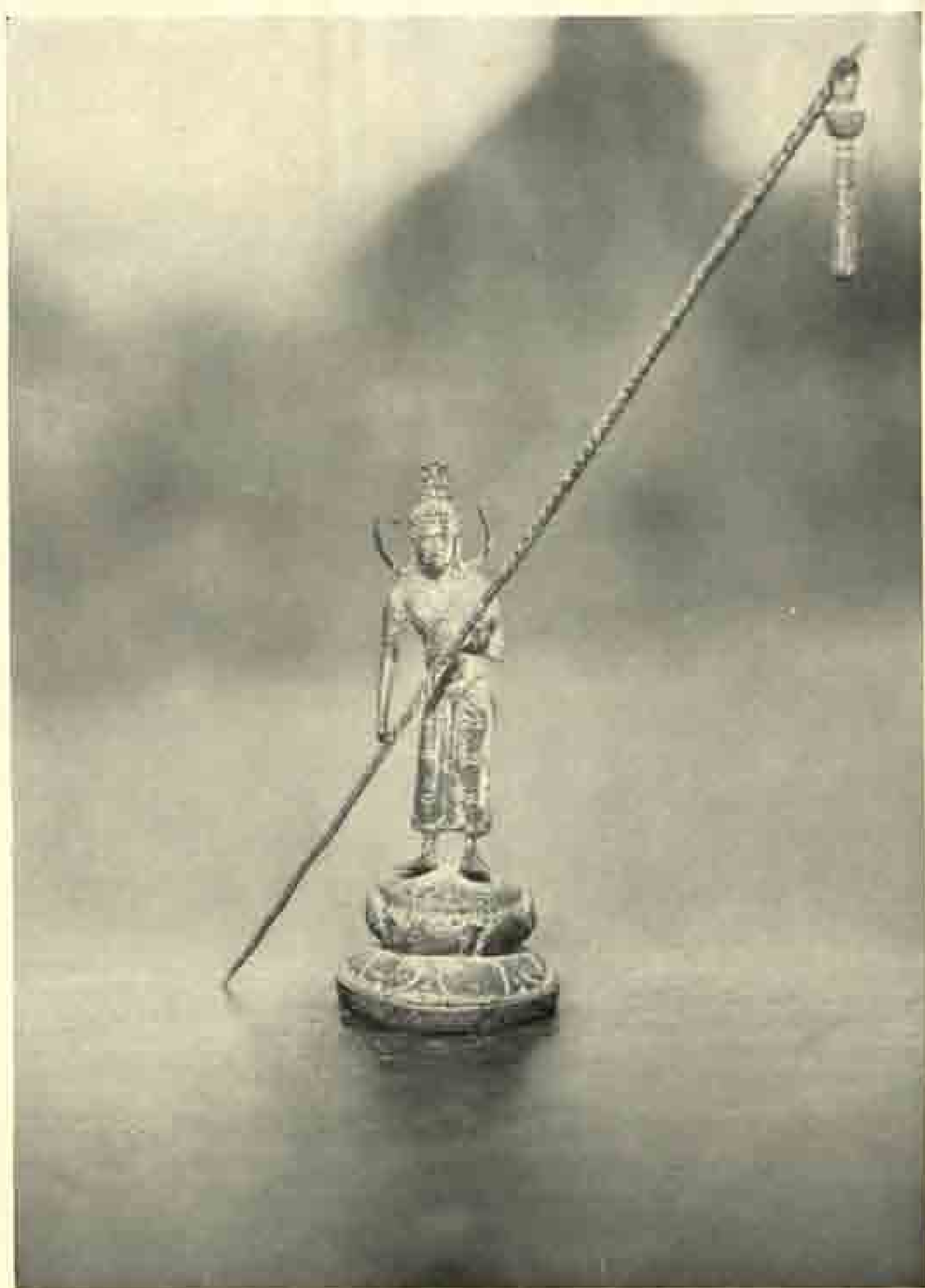
4. Kluizenaarsplek Batoer-Raden.



5. Slamat Poerwokerto. Afloopplaats van het water van den „Soember pitoe" met pondok voor de genezingzoekenden.



6. Soember pitoe Batoer-Raden Poerwokerto.



7. *Slamat Poerwokerto. Beeldje, brons, met knots (gada) aan steel gevonden bij de Soember pitoe (manjuçri ?)*



8. Z. Helling Slamat. Bronzen voorwerpen.
a. Kĕtanger Blok Sĕgeng: Bel. b. Gĕmoetoek: Avalokiteçwara.
c. Gĕmoetoek: Boeddha abhaya. d. Gĕmoetoek: deurknop olifantsnuit.



9. Z. Helling Slamat. Bronzen lamp. Gĕmoetoek. Hierbij lag in scherven een klein Chin. porseleinen oliekakje.



10. Slamat. Zodiakbeker 1902 gevonden bij aanleg Pemali-werken bez. Songgom. Het beeldje werd daarbij tevens opgedolven, heeft beneden een cylinder vormig verlengsel, dat in 't boven gaatje van den beker past. Beide voorwerpen zijn van 't zelfde materiaal, ijzerachtig uitziend brons, vervaardigd.

van désa's en gronden, is 't meerendeel der heilige plekken een offerplaats geworden voor een bepaalde désa, is 't onderhoud der terreinen ook aan één désa opgedragen. Slechts enkele, vooral uit de tweede en vierde groep, zijn in latere tijden meer gemeenschappelijk bezit gebleven, ja zelfs de faam ervan heeft zich over gansch Java verbreid, zoodat men heden ten dage daar ook lieden uit Oost- en West-Java, Midden- en Noord-Java hunne offers ziet brengen en hunne wenschen ziet aanbieden. De wallen der omheinde plekken noemt men „parigi". Een „parigi" o.a. in het Poerbalingga'sche is een op-, afloopende, bevloerde weg (désa Prigi). Of door dit woord bij de oudste heiligdommen aan terrassen mag gedacht worden bij de Tjanḍi's is een vraag. Op 't oogenblik is er niets meer van over. Mochten zij er geweest zijn, dan kan hun verdwijnen, in den loop der eeuwen, in deze boschrijke, regenvolle, streek waar alles overwoekerd wordt door den zwaren plantengroei, geen verwondering baren.

Gaat men van uit Batoer-Radèn ongeveer een twee paal N. Westwaarts dan komt men aan den Tjanḍi Sakala, die even links van 't bestaande pad ligt. De plek is ± 10 Roe lang en 3 Roe breed, is omgeven door een wal van opgestapelde bergsteenen, ter hoogte van ± 1 M. Binnen den wal stonden 3 stel overeindstaande steenen (paésan)[1]). Het is de verblijfplaats van Kiahi Gendoeng Sroewoeng, de waker van den Slamat. Op den avond van Kemis Wagé en op Djoemahat Kliwon offeren de bewoners der désa Ketenger aldaar, door de plek schoon te vegen, wierook te branden dan wel klobot wangi (geurige strootjes) neer te leggen en kembang galihan (rampé Teg.) — gesneden panḍanbladeren —, rozen enz., besprenkeld met muskus. Bij rampen wordt hulp ingeroepen van den kiahi, o.a. was dit 't geval in 1932 toen tijdens de uitbarsting van den Slamat, de bevolking verzocht voor onheil bewaard te blijven.

De naam van tegenwoordig: Sakala, een tijdlang, staat met den Islam in verband (zie Soember pitoe).

Benoorden den Tjanḍi Sakala ligt de Tjanḍi Semindé, een terrein van ± 25 Roe in 't vierkant, door een ± 1 M hoogen wal omgeven. Het geheel is met klepoeboomen (tot de Rubiaceae behoorende) beplant. Aan beide zijden van den z.g.n. Lawang — ingang — staat een zeer oud exemplaar van die boomsoort. Als bewaker dezer plek wordt genoemd Langlang Djagat, een wezen met zeer langen baard, in de bewaking bij gestaan door de slang Oela kebajan. In zeer vroegere tijden verscheen Langlang wel eens aan personen die belust waren op 't kappen van een klepoe — goed bouwhout —, o.a. was dit beschoren aan Prajagoena en kaki Lempèng van 't gehucht kali Pagoe. In den droom vernamen zij de inwilliging van hun wensch, onder beding van 't offeren van een bok met langen baard en van 't soort „kendit" — bruin of zwart van haar met een breeden witten band in 't midden van de vacht —. De plek ontleent haar naam aan een schuinstaanden, achterover hellenden steen (Semendé). Zij die zich, daar afzonderende, onthouden van spijs en drank of wel in het bezit zijn van de gewenschte korantelsten (tarika en rapal) zien den steen als een klomp massief goud. In de maanden Djemadi'lakir en Redjab heeft hier 't offer plaats: rijst en kelan wedoes — groentenmoes met geitenvleesch —, opgedischt in een van bladeren gemaakt kommetje. Elk stel der „paésan" krijgt dan een kepel, een bal in de vuist samen gedrukte rijst en een kommetje, aan een stok opgehangen,

1) Tegenwoordig staat er nog één opstaande steen, de djaga. Verder zijn er nog twee batoer's, gedeeltelijk met steenen bevloerd, op de Westelijke ligt een steenen ronde pot en daarbij een wigvormige steen. (Wellicht afgesloten overblijfsel van een pipisan, wrijfsteen). Aan al die voorwerpen wordt geöfferd. Vergelijk B van Tricht: Batoe Ngèrong. Djåwå. October 1932.

boven zich staan. Het offer heeft hier plaats door ± 10 man der desa's Ketenger en Kali Pagoe. Tegelijkertijd heeft door een zelfde getal menschen een offer plaats op dezelfde wijze en van dezelfde bestanddeelen op den Tjanḍi Sakala en den Tjanḍi Batoer-Radèn. Onder de steenen paésan's op den Semindé zijn er van een M. hoogte.

Het offer heeft ten doel zegen af te smeeken op de veldgewassen en dieren.

Niet ver van den Tjanḍi Sakala bevindt zich de Tjanḍi Bégalan — zich voor 't begaan van een misstap gestraft zien —. De Tjanḍi draagt dezen naam omdat menschen onbekend met het te brengen offer, ellende tegemoet gaan. Het geheel is ommuurd door een wal ter hoogte van ongeveer 1/2 M. Er wordt geofferd in de maanden Djemadi'l'ahir en Redjab, opdat zich geen epidemieën zullen voordoen. Bruiden offeren hier. Gendoeng Sroewoeng vertoeft ook op deze plek.

Altijd Noordwaarts gaande komt men aan den op een hoogte gelegen, Tjanḍi (Batoer) Ḍoewoer, een andere verblijfplaats van den bergwaker, ± 20 Roe in 't vierkant. Men offert hier in dezelfde boven reeds genoemde maanden bij de zich daar bevindende steenen, brandt wierook en slacht een kip. Bij ziekte en epidemie offert men tevens aan mbah Sanghjang Lawé, wiens zetel is op een plek, ongeveer 3 bahoe groot, in 't bosch iets benoorden den Tjanḍi gelegen, dicht bezet met boomen, kajoe angin, die zwaar bezet zijn met baardmossen. De plek heet Sanghjang Lawé.

Den Slamat langzaam Noordwaarts bestijgende komt men nu aan een reeks Sanghjangs, en wel eerstens aan den Sanghjang Kendit, de verblijfplaats van Batara Brama, dan aan den Sanghjang Ropoh, een plek met grillig gevormde boomen, verder aan Sanghjang Djampang, een groote uitgestrektheid met djampang — Eleusine indica Gaertn —, begroeide verblijfplaats van Keboet angin, een stormgeest. Steeds verder trekkende komt men aan Sanghjang Trètèp [1]), Sanghjang Kembang waar men zeer oude Sokaboomen en bandottan goenoeng, een struikgewas aantreft, om ten slotte aan de grens van 't onbegroeide gedeelte van den berg, onder den eruptiekegel, zich te bevinden op de zeer heilige plaats, Sanghjang Resik genaamd, „Iboenipoen poenḍèn Tanah Djawi", de moeder van al de vereerde plaatsen op Java. Hier is de verblijfplaats van Sanghjang Kanéka Poetra. Beneden den Sanghjang Resik ligt aan weerskanten van den iets hooger liggenden Sanghjang een „batoer", een vierkante opstapeling van steenen ter oppervlakte van ongeveer vier meter, — Batoer Ardi Slamat — genaamd. De Sanghjang zelf is een vlakte gevormd door van den top afstortend zand, steenen en kiezel. Hier mag niets dat de plaats kan verontreinigen neergeworpen worden, men mag niet op den grond spuwen, een bamboe koker moet medegenomen worden voor lieden die e.v. aan een natuurlijke behoefte moeten voldoen, slechts fluisterend mag gesproken worden. Den moeilijken tocht, naar den krater nu aanvangende, heeft men nog voor zich Sanghjang Kanéka Poetra totdat men ten slotte zich op 't terrein van Kiahi Tjandra Dimoeka (Goemoeka), wiens verblijfplaats de krater is, bevindt.

Het spreekt van zelf dat waar de oude godsdiensten verdwenen, de hooger gelegen plaatsen, moeilijk te bereiken, in hoofdzaak, naar 't schijnt, in vroegere tijden bezocht geworden om de Goden van den vuurberg te eeren en te offeren aan hen, zich tegenwoordig met geringe belangstelling tevreden moeten stellen. De hoogst gelegen plek waar nog menig-

1) Wordt verklaard als te voelen voor een oogenblik hevige pijnen ontstaan door branderigen jeuk.

een die een wensch gaarne vervuld ziet, heentrekt is Sanghjang Lawé, en ook deze levert zelfs voor menschen die den tocht niet goed voorbereid hebben, gevaren op, zooals de twee vrouwen van Kroja in 1930 ondervonden, die beide van honger en uitputting in de nabijheid van Sanghjang Lawé stierven. Toch zijn er nog altijd enkele die verwachting hebben in moeilijke omstandigheden van Sanghjang Brama, Sanghjang Kanéka en kiahi Tjandra Dimoeka en zich daarvoor gaarne opofferingen getroosten. Aan kiahi Tjandra Dimoeka wordt dan nog steeds een zwarte kip geofferd en wierook gebrand op de z.g.n. Sela Ageng, den grooten steen. Wat Sanghjang Resik betreft, wellicht mag men daarvoor voor de oudste tijden een vergelijking maken met de Zandzee van den Bromo. De bijzondere heiligheid der plek, 't ook op de hellingen van den Slamat aantreffen van Zodiakbekers, waarvan er een in 't bezit o.a. is van ondergeteekende, zouden kunnen wijzen op ook hier plaats gevonden hebbende grootere offerfeesten, waarbij dan de Tjandi Resik de laatste rustplaats was alvorens den moeilijken klim over den aschkegel aan te vangen, om kiahi Tjandra Dimoeka te offeren.

Van Sanghjang Kembang Westwaarts gaande komt men aan de z.g.n. Alang-alang boendel, een plek ongeveer 3 bahoe groot, een oude kluizenaarsvestiging, waar volgens 't verhaal ook Gaṭoet Katja een tijd lang boete deed. De plaats is zwaar begroeid met dwergbamboe. Ongeveer 1 paal verder staat men op de Taman Dringoh, een plek met bloemen begroeid en veel dringoh, kalmus, Acorus terrestris Rumph. Van hier is licht te bereiken Taman Randjing (bezeten door een boozen geest) een meertje, waar door hen die rijk willen worden of geluk in hun leven wenschen te veroveren, op Djoemahat Kliwon geofferd wordt door 't werpen van droge rijst in 't water.

Mag men in de vereering van al deze bovengenoemde plekken uitingen van Animisme zien, met zijn aanbidding van natuur zelf en hare eigenaardige vormen, spelingen, of alles wat gewrocht werd en den toenmaligen mensch onverklaarbaar was, dan moet daar ook nog toe gerekend worden de z.g.n. Soember pitoe, de Zeven bronnen, een kokend heete bron, gelegen iets ten Westen van den Tjandi Sakala. De ontdekker hiervan was kiahi Wala, een man uit den Hindoetijd die 't planten van gaga, droge rijst, in deze streken wist te doen veranderen in 't verbouwen van natte rijst. Bij 't zoeken naar water stuitte hij op de warme bronnen, later genaamd Tjipanas en Tjinangka en tevens op den grooten watervoorziener van het Zuidwaarts gelegen land, de bron Sara badak, — — waaiervormig meer gevend dan gebruikt wordt —. De plek staat tot op heden in groote vereering, te meer waar het warme water zeer geneeskrachtig is. De omgeving spreekt, is schilderachtig. Heerscher is hier mbah (T)Atas Angin [1]).

Onder Islamitischen invloed kreeg de bron een andere geschiedenis. De Profeet toch ontving op zekeren dag in zijn droom voor zich, 't gezicht van iemand, hem onbekend. Hij gaf nadere uitlegging van 't hem verschenene aan Sech Maulana Maghribi, met opdracht dezen man te zoeken en zoo hij den Islam niet kende, hem Allah's woord te brengen. Op zijn omzwervingen kwam de Sech op den Slamat, doch werd zenuwachtig door de groote wildernis, waar hij weg noch steg wist. Door goddelijk toedoen kwam toen in eens een warme bron te voorschijn, en 't vuur dat hem verteerde was met een verdwenen. De Sech gaf zich zelf toen tevens den naam van Pangeran (T)Atas Angin [2]), omdat,

1) Deze wordt ter verleening van hulp bij meerdere werkzaamheden, het maken van dammen, leidingen o.a. nog altijd, met offers, aangeroepen.

2) Andere legende bij Dr. G. W. J. Drewes: Drie Javaansche Goeroe's.

zooals hij zeide, hij machtig was ook de stormen buiten zijn lichaam te beheerschen. Gesterkt trok hij verder, kwam op de kluizenaarsplek nu genoemd Tjanḍi Sakala en verbleef daar langeren tijd. De twee volgelingen van den Sech, Si Amat en Mohammad, die reeds lang geen water gedronken hadden vroegen hem om hulp en deze deed toen de Sara Badak ontstaan en bepaalde dat de désa die zeker ergens hier later zou aangelegd worden, den naam Ketenger zou dragen, als een teeken van zijn verblijf hier. De persoon die hij zoeken moest was, naar bleek, Sanghjang Kontéla, een heidensch vorst uit het Bandjarnegarasche te Tjahjana. Deze nam na uitvoerige gesprekken den Islam aan, zijn geschiedenis staat in verband met den bekenden Goenoeng Lawèt in 't tegenwoordige Bandjarnegarasche. Behalve 't zoeken van genezing door menschen van over geheel Java, is 't baden met 't warme water der bron voor de lieden uit 't gebergte zelf, steeds nog een daad van vereering, waaraan weinige jaarlijks zich zullen onttrekken. Van vreemdelingen wordt een bedrag geëischt voor de désakas van Ketenger. De bevolking van af de désa Rempowah Noordwaarts is daarvan vrij gesteld.

Meer als bemiddelaar tusschen hen die iets te verzoeken hebben aan Tatas Angin en dezen, dan als waker, dient de djoeroe koentji der plaats.

Bij 't slachten van een geit of kip, ter plaatse, maar meestal ten huize van den djoeroe koentji — waker —, hoort men de volgende opdracht:

Bismillah, Hirochman, Hirochim

mbah Tatas Angin koela dados wakil anak ...., baḍé sowan mbah Tatas Angin, soepados wonten doenia di paringi moelja. Koela baḍe adoes, woelan ngentara, ngedoesi sanakkoe papat, kalima pantjer, kanem ¡aran, kapitoe wajangan, kawoloe roh, kasanga soekma, sapoeloeh njawa.

La ilaha Mohammad Rasoel Allah.

Soetji badan, soetji hati, loehoerkoe soeka, banjoené lila.

Men gaat dan naar de bron met een klein gedeelte van 't offer en onder 't branden van wierook en 't aanbieden van kembang galihan, neergelegd in een klein spelonkje, zegt de koentji:

mBah Tatas Angin, koela baḍe tjaos ḍahar roepiné menjan, tjitra manik, poetri, gragal djati, arané menjan, klantjer poetih oeroebé menjan, latoe poetih awoené menjan, krenges djati arengé menjan. Badèn koela sampoen wonten doenia, sampoen di mlebokaken maring pengiwa, koela ndjaloek sabeneré, adja ngambah alas aing, watoe aing. Sallalahoe, ngalahi wasalam, wonten lepat koela, noewoen djaloek kalebar, loewar.

In vervlogen tijden werd de kris die gedragen werd, tijdens het gebed op de offerplaats gelegd en hierover kracht afgesmeekt.

Eenige jaren geleden was hier koentji een oude vrouw: mbok Renti, die haar kluis niet ver van den Tjanḍi Sakala had. Een dienares van Dèwi Sri, in 't bezit van de eenigste petanèn nog in deze streek, bovendien aan Shamanisme doende, stond zij in een reuk van heiligheid niet alleen bij de bergbewoners, maar ook bij de aanzienlijke standen in den Banjoemas en bij velen ook uit andere gedeelten van Java, voor wie allen zij de vraagbaak was in intiemere aangelegenheden, en in belangrijke gebeurtenissen. Zij overleed in Juli 1932, en met haar verdween wederom een stukje oud Java. Deze mbok Renti, vroeger dansmeid geweest, 't beeldgevende van een stokoude vrouw van ver over de 70 jaren, moeilijk gebogen loopende met een stok, doof, tandeloos, met een breeden mond, geheel rood gekleurd door 't herhaaldelijk sirihkauwen, bijna geen voedsel tot zich nemende, veranderde, zooals schrijver dezer zelf eenige keeren mocht waarnemen, onder den invloed van wierook en bloemen, staande voor de petanèn, geheel van wezen. Zij stond dan kaars-

recht op, in al haar bewegingen, de houding aannemende van een vrouw tusschen de 30 en 40 jaren, coquet doende en aldus een levendig zeer natuurlijk gesprek houdende met den geest of de godheid, die zij met vriendelijke, streelende woorden uitnoodigde in haar binnen te treden. Was dit geschied, dan bracht zij, na eenige gebeden gepreveld te hebben 't verzoek dat haar door de bezoekers gedaan was over. Soms ook scheen zij den geest slechts in de petanèn te doen nederdalen. 't Was in alle opzichten een eigenaardige vrouw, die zelfs tot op hoogen leeftijd nog huwelijksavonturen ondervond.

Als gemeenschappelijke offerplaats voor de désa's Karangmangoe en Ketenger heeft men den Tjanḍi Batoer Radèn, gelegen op de gronden der eerstgenoemde désa, vlak achter de vroegere Gouvernements pasanggrahan, nu hotel van dien naam. Het is een, met een bamboe-pagger omheinde, zeer oude kluizenaarswoning, waarvan nu alleen de batoer, zwaar bemost, slechts over is gebleven. Het erf is beplant met nagasari (Mesna ferrea) en poespa (Schima Noronhae Rwdt) boomen en bamboe. Volgens 't verhaal waren hier een tijdlang kluizenaars de Mataramsche Radens Soerjakanta en Soerjaklante, waaraan de plek zijn tegenwoordigen naam ontleent. Deze Radens kwamen daar in gezelschap van kiahi dalem Santri Koetaliman (de olifantplaats, gadjahoja). De kiahi was, naar 't verhaal gaat, een verongelijkte zoon van den Panembahan Mataram, die op een olifant naar den Banjoemas trok. Van den olifant is in die désa de z.g.n. Batoer gadjah nog over, de plek waar hij eens vastgebonden was. De ketting is nog te zien. Kiahi Santri sprak een vloek over zijn standgenooten uit: Para-para prijantoen ingkang tjepeng pendamelan, oetawi ingkang dèrèng, menawi ngambah panggènan koela, boten kaja-kaja koela, endeg-endeg lemoengsoer gajoeh-gajoeha toena, di kaja koela angsal kasangsaran. Tot op heden komen geen ambtenaren in de desa Koeṭaliman [1]).

De plek Batoer-Radèn is de voornaamste plaats van vereering voor de désa Karangmangoe die tijdens de Seḍekahboemi hier Roewah genaamd, haar schoonmaakt, onderhoudt en een bloem en wierook offer aanbiedt. De plaats is trouwens gedurig in onderhoud, want elke bruid en bruidegom van de beide genoemde désa's zal niet licht 't offeren op Batoer-Radèn overslaan.

In de désa Ketenger zelf treft men ook nog eenige graven uit den ouderen tijd aan, die tot op heden van beteekenis zijn voor de bewoners dier désa. Het zijn 1e. de Tjanḍi kiahi Noerassan. Deze kiahi is als 't ware de beschermgeest der désa. Van hem wordt o.a. medegedeeld dat indien er volk in de désa kwam met slechte bedoelingen, dit door hem, onzichtbaar, door 't werpen van steenen tot den aftocht werd gedwongen. Van 1 — 25 Roewah wordt dagelijks door de bewoners der désa een bloem en wierook offer gebracht. Trouwlustigen en zij die besneden zullen worden of wel hunne verwanten brengen een zelfde offer.

2e. de Tjanḍi kiahi Banoe. Deze moet in den Mataramschen tijd de vertrouwde overbrenger geweest zijn van 't geen jaarlijks als schatting door de désa's Ketenger, Melong, Karangmangoe, Karangsalam en Gemoetoek opgebracht moest worden aan den kraton. Als dienaar nam hij op zijn tocht mede Ejang Djiwa Sentana. Ook op zijn graf wordt nog geofferd, terwijl 't de plaats is waar de arènboomtappers, uit vrijwel alle désa's in 't gebergte, onder aanbieding van offeranden, zegen op hun arbeid komen afsmeeken.

3e. De Tjanḍi kiahi Wala. Deze een landbouwer zijnde uit den Hindoe-

1) Volgens andere verhalen is de vloek afkomstig van een Banjoemasschen Regent die zijn broeder, die hem in den weg stond, vervloekte.

tijd stond in een reuk van groote heiligheid, doordat hij 't water der streek was gaan beheerschen, door 't aanleggen van dammen en 't graven van nog bestaande leidingen, en aldus in de plaats van gaga planten, sawahbouw kon invoeren. Hetgeen hij al o.a. op zijn tochten ontdekte werd boven beschreven. Het verhaal gaat dat hij, zelfs tegenover de hoogsten in den lande slechts gebruik maakte van désataal. Landbouwer als de Javaan is, is hij verstandig genoeg om tot op heden in te zien, van welk groot nut kiahi Wala voor de gemeenschap is geweest. Volgens mededeelingen der désa-beambten behoeven de menschen bij het „bresih désa" jaarlijks, niet aangepord te worden om de noodige werkzaamheden op 't graf te verrichten. Ieder kent zijn plicht jegens den weldoener.

4e. De Tjanḍi Njahi Abot. Een vrouw uit den Hindoetijd naar 't schijnt, Soetji, heilig en rein, d.w.z. nooit gehuwd geweest zijnde, die vóór dat er nog paḍi was, tot steun, hulp en leering voor de bevolking was. In de maand Redjab en bij het Seḍekah Boemi worden bloemen en wierook op haar graf geofferd.

Voor jonggehuwden in de plaats van bijzonder belang.

Naar men weet te vertellen werd ongeveer een 20 jaren geleden de gouden halsketting die zij gedragen had, in de nabijheid van 't graf, waar ook eens haar woning stond, opgedolven. Het voorwerp kwam in handen van een Chineesche vrouw te Poerwakerta.

Voor de désa Karangmangoe moet nog melding gemaakt worden van de Tjanḍi Watoe Lanang. Hier in het Z. der désa gelegen, vindt men een steen in den vorm van een mannelijk schaamlid. Vroeger woonde daar een geest die tortelduiven hield. Wil tegenwoordig iemand zulk een diertje op die plaats vangen, dan lukt dat niet, want op 't oogenblik dat hij 't bemachtigen zal, ziet hij een slang of een vliegende hagedis. De Tjanḍi is verboden voor vrouwen.

Wat de desa Gemoetoek Lor betreft vindt men hier tegenwoordig in hoofdzaak vereerde plekken die een legende tot oorsprong hebben. Als zoodanig komt in aanmerking Tjanḍi Geḍang Lirip, vroeger stal van het mythische, gevleugelde paard, den koeda sembrani; er is een steen waarin men met eenigen goeden wil, den afdruk van den hoef van 't paard op terug vindt. Het paard werd gewasschen en gebaad in de Geḍong Bengan, een drinkbak, steenen loempang uit vroegere tijden, is nog aanwezig. Het geheel ligt beoosten de woning van den tegenwoordigen loerah. Men offert hier tijdens het Seḍekah Boemi in de maanden Djemadi'l'ahir en Redjab en op Djoemahat Kliwon, rijst, geitenvleesch en wierook.

Benoorden dezen Tjandi ligt de Tjanḍi Pradjoeritan, de vroegere verblijfplaats van de wakers van den Heer die 't paard bezat, nl.: Dampoe Awang. De vereering is dezelfde als boven. Bruiden en besnedenen offeren ook alhier.

Noordwaarts gaande vindt men den Tjanḍi Damar Pajoeng, beoosten Gemoetoek doekoeh, vroeger de woonplaats van kiahi Gemoetoek, een in oude tijden in deze streek beroemde Empoe (krissensmid). Op Kemis Wagé op Djoemahat Kliwon en in Redjab, vegen en bloemenoffer — njekar —. Een plaats van vereering ook voor bruiden en besnedenen. Midden tusschen de sawahs ligt de Tjanḍi Salak, een plek waar volgens de overlevering vroeger een kluizenaar woonde, die als voedsel slechts salak — Zalacca edulis Rwdt. — gebruikte. De groote boom die op 't terrein staat is een woengoe, Lagerstroemia L., welke echter heilig is, en daarom, naar men zegt, nooit bloeit. In 1932 was dit wel 't geval. De plaats is een offerplaats voor palmsap tappers. Verder

zijn er nog eenige plaatsen van minder belang, nl. de Batoer Bamboe, naar verhaald wordt de plaats waar de doekoeh Téndjo, vglk „Tindjomaja", ontstond. Deze plek wordt schoongemaakt, tijdens het Sedekah Boemi. 't Is de verblijfplaats der oude désageesten. Ten slotte de Batoer Téndjo, naar 't schijnt een oude begraafplaats en kluizenaarsplek, vóór 't aldaar begraven, Tjandi Pawonan genoemd.

Als voorwerp van vereering had men vroeger nog in deze désa de Gong Siĕm, liggende op den zoogenoemden batoer Siĕm. Men vereerde deze door de plek schoon te houden. Bij feesten in den ouden tijd werd de gong geleend, en indien er 's avonds wierook werd gebrand, gaf de gong 's morgens daarop geluid. Een der leeners schijnt de gong vergeten te hebben op haar plaats terug te brengen, deze is verdwenen.

In de désa Karang Salam bevindt zich de Tjandi Kléjang Ngadeg. Oude bladeren van boomen vallen hier niet op de gewone wijze neer, maar blijven overeind in den grond steken. Een vroegere kluizenaarsplek.

In de désa Melong—doekoeh Dépok— bevindt zich 't graf van den stichter der désa — tjakal bakal — kiahi Ejang Dépok. Wanneer er een feest in de désa gegeven wordt, en er wordt gedanst, dan moet de tajoeban aanvangen met de melodie: „kembang lepan, selawé gong". De groote gong moet 25 keeren beslagen worden, willen de feestvierders niet ziek worden of ongeluk zich op den hals halen. De kiahi mocht deze gending gaarne hooren en had bij zijn sterven opdracht gegeven tot het bovenstaande.

Verder heeft men er nog 't graf van kiahi Melong, oudere broeder van kiahi Ejang. Deze een verwoed liefhebber van hanengevechten kreeg tegenover zijne hanen, zooals 't verhaal gaat, Kamandaka, de held van 't Pasirsche, die de gedaante van een haan had aangenomen en zich later in zijn werkelijke gedaante aan kiahi Melong voordeed.

Op den top van den Goenoeng Tjendana Sari (940 M.) bevinden zich de overblijfselen van twee kluizenaarsplaatsen. De Westelijke is de plek van Tjendana Sari, vrouw van kiahi Melong, de Oostelijke van Dèwi Gandik Kapoetra, die toen zij zwanger was een tijdlang boete deed op den berg. De vrouw zijnde van Kiahi dalem Santri Koetaliman ging zij na hare bevalling onder geleide van den kluizenaar kiahi Samah naar hare woonplaats terug.

De desa Kali Salak, doekoeh Windoesari heeft de Batoer Golèk, een steen in den vorm van een beeld. Het is een offerplaats waar men in 't algemeen voorspoed afsmeekt.

Van uit Bassé, W. waarts 1/2 paal van Pondok Kelakah heeft men de Batoer Agoeng, een kluizenaarsverblijfplaats waar Kamandaka een tijdlang tapa—kluizenaar —was. Voor de bewoners van 't gebergte is deze plaats tegenwoordig niet meer van beteekenis, wel voor die van Poerwakerta, Kroja, Gombong. Hier een steen ter grootte van een Jav.: hoed. Degeen die hem op kan tillen krijgt geluk.

Rekent men Keboemèn, de onderdistrictshoofdplaats als te behooren tot het benedengedeelte van den Slamat dan moet voor die désa melding gemaakt worden van Makam-dawa, de uitgestrekte begraafplaats, de woning der loehoer, de voorouders, een offerplaats voor bruiden.

Over de heiligdommen op den Slamat moet een handschrift bestaan, in vroegeren tijd samengesteld door kiahi Wirapatih, penatoes van de désa Kertanegara, Bobotsari. Het kwam daarna inhanden van Singamenggala, wiens nakomelingen nog penatoes zijn der désa Ketenger

Naar mededeelingen moet het handschrift zich nu in het Banjoemas'sche bevinden.

Ook had men nog een z.g.n. Babad Koeṭaliman, ook deze is verdwenen.

Vertaling van opdracht en gebed blz. 26 en vervloeking blz. 27.

I. In Gods naam, Barmhartige in 't heden, Goedertierene in 't hiernamaals. mBah Tatas Angin, ik treed op als plaatsvervanger van .... en kom tot U mbah Tatas Angin, opdat 't aardsche bezit weder genezen mag worden (of wel in vorigen welstand moge terugkeeren of in waarde mag verhoogd worden, al naar de verzoeker wenscht). Ik zal daartoe baden, als de maan zichtbaar is, zal mijn vier oudere verwanten baden [1]), in de vijfde plaats de mannelijke afstammelingen, (de mannelijke linie) ten zesde den naam, ten zevende (de schaduw), ten achtste de geesten der voorouders, ten negende de geest, ten tiende de ziel.

Geen god is er dan God, en zijn Profeet is Mohammed.

Rein van lichaam, rein van hart, zijn de voorouders tevreden gesteld, en geeft 't water zijn toestemming.

II. mBah Tatas Angin, ik bied ter spijziging een wierookoffer aan, het beeld van het edelgesteente [2]), de dochter (van Tatas Angin), een onvervalschte steen, wierook genaamd, helder opvlammend is de vlam van wierook, wit vuur, de asch van wierook, echt knetterend, is de kool van wierook. Moge mijn lichaam niet wereldsch zijn, moge ik geen verkeerde wegen bewandelen. Inderdaad vraag ik geen vreesaanjagend bosch, geen vreesaanjagende steen te moeten betreden. Moge heil en zegen op Hem (den Profeet) rusten. Heb ik zonden begaan, ik vraag vergiffenis en afwenteling van moeilijkheden.

III. Alle ambtenaren (lieden van den ambtenarenstand), onverschillig of zij reeds een ambt bekleeden of niet, die hier op mijne verblijfplaats komen, zij erlangen geen geluk.

Schrobbeering en degradatie (is hun deel), iets trachten te bereiken geeft slechts teleurstelling, zij ondervinden als ik slechts smartelijk lijden en ellende.

Batoer-Raden, October 1932.

1) Kawah, lendewater, getih, bloed, ari-ari nageboorte, pelem, slijmachtig vocht van een pasgeborene.

2) Verklaard als de zwavel van den krater.





DE BOEBOER SOERAN

door

SOEDJANA TIRTAKOESOEMA.

In hoofdstuk II, verzen 179 — 180 zegt de Koran:

O geloovigen! eene vaste is U bevolen, even als die uwen voorgangers bevolen was, opdat gij godvreezend zou zijn.

Een zeker getal dagen zult gij vasten. Indien echter iemand onder u ziek of op reis is, dan zal hij een gelijk getal andere dagen vasten. Die het echter kan en het toch niet doet, moet daarvoor een arme voeden. Hij die dit echter vrijwillig doet, handelt beter, en nog beter indien hij de vasten daarbij in acht neemt. Mocht gij dat inzien.

Eene vaste, evenals die uwen voorgangers bevolen was. Hieruit volgt, dat het den Profeet Mohammed reeds te Mekka niet onbekend was, dat het vasten in het algemeen reeds door de vroegere Godsgezanten en Profeten als een Gode welgevallig werk was voorgesteld en ook bij Joden en Christenen als godsdienstig gebruik gold. Daarvoor was echter aanvankelijk geen bepaalde tijd aangewezen. Eerst in Medina leerde Mohammed door zijnen omgang met aldaar gevestigde Joden de door dezen in acht genomen vastentijden beter kennen en nam ze daarop ook in den Islam over, vandaar de openbaring als hierboven vermeld.

Zonder twijfel heeft tot de in die openbaring bedoelde vastendagen de Joodsche Verzoendag, welke destijds in Medina onder de Arameesche benaming Asjoera — d.i. „de tiende" (nl. de 10de van de Joodsche maand Tisjri) — bekend was. Kort na de hidjrah bemerkte de Profeet, dat de Joden dien dag vastende doorbrachten, om welke redenen hij het vasten op den Asjoeradag ook aan de zijnen als godsdienstplicht voorschreef.

Na den omkeer in Mohammeds verhouding tot de Joden in Medina verscheen in het tweede jaar na de hidjrah een tweede openbaring betreffende den vastenplicht, waarin den Moslims werd bevolen, voortaan in het bijzonder de maand Ramadhan als hun vastentijd te heiligen, wijl de Koran in die maand zou zijn nedergedaald. In hoofdstuk II, vers 181 zegt de Koran ook:

De maand Ramadhan, waarin de Koran werd geopenbaard, als eene leiding voor de menschen en tot onderscheiding van goed en kwaad, zult gij vasten. Daarom laat hem welke onder u tegenwoordig is die maand vasten; doch hij die ziek of op reis is, zal later een gelijk getal andere dagen vasten. God wil het u gemakkelijk maken; hij wil slechts dat gij de bepaalde vastendagen houdt en God verheerlijkt, omdat hij u op den rechten weg geleid heeft, en dat gij hem zoudt danken.

Welke redenen den Profeet er toe kunnen hebben geleid om juist de maand Ramadhan en wel in haar geheel tot een verplichten vastentijd voor de Moslims te bestemmen, heeft men op verschillende wijzen trachten te beantwoorden.

De Ramadhan-vasten zou de Profeet hebben ingesteld in de plaats van de Quadragesima, den vastentijd der Christenen gedurende de 40 (werk-)dagen, welke aan Paschen voorafgaan. De Mohammedaansche geleerden, die de Ramadhanvasten eveneens wel met den vasten tijd der Christenen in verband brengen, meenen, dat het vasten in de maand Ramadhan oorspronkelijk ook voor de Christenen verplicht was, maar dat dezen — niet bestand tegen de ontberingen der nu eens in den winter en dan weder in den heetsten zomertijd vallende vastenmaand —

Godsgebod hebben „verdraaid", door vast te stellen, dat het vasten voor hen slechts in de lente verplicht is, en tevens aan het door God voorgeschreven aantal nog eenige extra vastendagen — bij wijze van boete voor hunne wetsontduiking — toe te voegen.

Uitsluitend het vasten in de maand Ramadhan bleef in den Islam verplicht. Nadat de Profeet zich van het Jodendom onafhankelijk had gemaakt, bestond er voor hem geene aanleiding om den Joodschen Verzoendag nog als een verplichten vastendag voor de Moslims te behouden. In het tweede jaar na de hidjrah gaf hij den zijnen dan ook te kennen, dat niemand meer op dien dag behoefde te vasten, tenzij hij dat uit eigen beweging wilde doen. Volgens de wet geldt het nog als soennah, verdienstelijk, om op den Asjoeradag te vasten, welke zooals men later in den Islam aannam, met den 10den der eerste maand van het Mohammedaansche jaar samenvalt.

De eerste maand van het Mohammedaansche jaar heet : Moeharram, of zooals de Javanen het uitspreken Moekaram, maar op Java in het algemeen Soera genoemd. Deze naam is ontleend aan eene op den 10den dier maand vallend feest, dat vroeger op Java algemeen gevierd werd.

Thans gaat die dag, alhoewel nog als een algemeen erkende Mohammedaansche feestdag aangemerkt, ook de geheele maand, haast onopgemerkt voorbij. Slechts weinige zeer vrome lieden vasten op den Asjoera-dag en tevens op den voorafgaanden dag, alzoo op den 9den en den 10den van die maand.

Echter zijn er nog gebruiken, die waarschijnlijk vroeger verband hielden met het Moeharramfeest. Op den avond van 29/1 Soera, dus oudejaarsavond, begeven velen zich naar zeven rivieren of bronnen ten einde zich door baden aldaar te reinigen. Ook lieden, die bij wijze van boetedoening slechts eenmaal in het jaar een bad nemen, reinigen hunne lichamen op dienzelfden avond, welke reiniging op een plechtige wijze en na een voorafgaanden offermaaltijd plaats vindt. Voorts geschiedt het reinigen van heilige wapens ook in die maand en bij voorkeur op een Dinsdagkliwon, de z.g. Anggarakasih en indien deze dag in die maand niet voorkomt, op een Vrijdagkliwon.

Een gebruik, dat van het groote Moeharram-feest slechts een onbeteekenend onderdeel uitmaakt, maar in sommige streken ook als eene op zich zelf staande gewoonte voorkomt, is het nuttigen van eene bijzondere spijs op den Asjoera-dag. Op Java pleegt deze spijs uit eene soort van pap te bestaan, welke boeboer soeran wordt genoemd. Deze boeboer soeran bestaat ook gemeenlijk uit allerlei korrels of zaden, zooals djagoeng, peulvruchten enz., met klapper vermengd en boven op de rijst gelegd en wordt aan Hasan en Hoesen opgedragen, gelijk men bij allerlei gelegenheden schotels met bepaalde spijzen aan bepaalde Profeten, heiligen of aan de geesten der afgestorvenen in het algemeen wijdt.

Volgens de serat Ambija waren Sajidina Kasan en Koesen zoons van den Sultan van Medina, Baginda Ali, voortgesproten uit Dewi Patimah, een dochter van den Profeet Mohammed. Na het overlijden van dezen Sultan volgden Kasan en Koesen hun vader als zoodanig op. De nieuwe Sultans werden door verscheidene Vorsten onder aanvoering van den Koning Jadjid van Ngesam beoorloogd. Door de groote overmacht waren zij genoodzaakt zich terug te trekken in den Kraton te Medina, welke door den vijand omsingeld werd. Dit omsingelen mocht den vijand echter niets baten, en eindelijk werd een list bedacht. De Vorsten van Kopah, Bezarah, Djodah en Ngabsah, vertrouwelingen van Sajidina Kasan en Koesen werden onder vele voorspiegelingen overgehaald om Sajidina Kasan en Koesen te bewegen den Kraton te verlaten

en den strijd aan te binden. Laatstgenoemden, in de meening verkeerende te kunnen rekenen op den steun van bedoelde vier vorsten, die als geduchte opperbevelhebbers bekend stonden, lieten zich overreden en trokken op den eersten Soera ten strijde, vergezeld door familieleden en vrienden. Hieronder bevond zich ook hun grootmoeder van moederszijde Dewi Oemi Salamah.

Op het strijdveld gekomen werden Sajidina Kasan en Koesen en de hunnen door den vijand omsingeld en waren geheel weerloos. Zij begrepen nu pas, dat zij door de vier Vorsten misleid werden.

Gedurende drie dagen en wel van de eerste tot de derde Soera hadden de omsingelden eten noch drinken en op den 8sten waren velen van hen van honger en dorst omgekomen.

Van den 8sten tot den tienden vond de strijd plaats waarbij Sajidina Kasan en Koesen sneuvelden. Na hun dood werden vrouw en kinderen van genoemde Sultans krijgsgevangenen van Vorst Jadjid, die ook de Kraton van Medina innam [1].

Dewi Oemi Salamah verkeerde in zeer moeilijke omstandigheden. Immers de traditie getrouw wenschte zij een offermaaltijd aan te richten gewijd aan haar zoo ongelukkig omgekomen kleinzoons; maar door den oorlogstoestand was haar voorraad van levensmiddelen haast uitgeput. Zij zou en moest een offermaaltijd geven en besloot daarvoor te geven, wat zij bijeen zou kunnen schrapen, ketok poendjèn.

In de middenkamer van het achterhuis heeft een Javaansche gegoede steeds een poendjèn, met als inhoud geneeskrachtige kruiden, terwijl een kleiner voorraad voor direct gebruik in een medicijnkistje „botèkan" wordt gedaan.

Een poendjèn is een aan de bovenzijde van een kleine opening voorziene en van bamboe latten gevlochten kooivormige mand met een houten bodem. Deze poendjèn wordt in een drietal sloopen gedaan, eerst van wit katoen, daarna van tjindé en vervolgens van een netwerk van garens. Een opsomming van die geneeskrachtige kruiden, in kleine zakjes, moge hieronder volgen:

Toembar	Eryngium foetidum Linn.
Moesi	Carum copticum Benth.
Pala	Myristica fragans Houtt.
Kajoelegi	Glycyrrhiza glabra Linn.
Kajoeangin	Usnea spec.
Kajoe oelet-oelet	Mucuna Junghuhniana Backer.
Kedawoeng	Parkia biglobosa Benth.
Poetjoek	Saussurea Lappa clarke.
Ganti	Ligusticum acutilobum.
Tjengkèh	Eugenia aromatica.
Manisdjangan	Cinnamomum Burmani.
Mesoji	Massoia aromatica Becc.
Mritja	Piper nigrum Linn.
Mritja bolong	Malaleuca leucadendra Linn.
Djinten ireng	Nigilla sativa Linn.
Djinten poetih	Cuminum cyminum Linn.
Tjoengwandan	Solanum spec.
Patmosari	Rafflesia Patma Bl.
Adas	Foeniculum vulgare mill.
Poelasari	Alyxia spec.
Kresani	.... ?
Moedjamoedjoe (moedjoe-moedjoe)	Cuscuta australis R.
Setjang	Caesalpinia sappan Linn.
Sintok	Cinnamonum spec.
Seprantoe	Sindora sumatrana Miq.

1) Volgens de overlevering wordt dit de slag bij Kerbela genoemd, die plaats vond op den 10den Moeharram van het jaar 61 der hidjrah (680 n. C.).

Kemoekoes	Piper Culbeba Linn.
Klabet	Trigonella Foenum graecum Linn.
Waron	Hibiscus venustus Bl.
Djamoer impes	Lycoperdon Bovista Linn.
Lempoeng krawang	Roode koraalsteen.
Lirang	Sulfur (zwavel).
Djenitri	Elaeocarpus Ganitrus Roxb.
Kajoe tahi	Celtis Wightii
Djangkang	Sterculia foetida Linn.
Oelèt	Taxotrophis ilicifolia.
Kajoe sintok	Hout van Cinnamomum spec.
Kapoelaga	Amomum cardamomum.
Godong trawas	Litsea spec.
Menjan	Styrax spec.
Kajoe garoe	Gonystylus bancanus Baile.
Ragi	Mucor Javanicus Wehmer.
Tahi oelasawa	Faecaliën van een python.
Besolé	Chydenantus excelsus.
Tjabé	Piper retrofractum Vahl.
Widjisawi	Brassica rugosa.
Sokmadiloewih	Gunnera macrophylla.
Moesiarab	Artemisia Cina.
Djongrahab	Baeckea frutescens Linn.
Klembak	Rheum spec.
Moermakdaging	Harssoort.
Kembang poeloe	Carthamus Sinctorius.
Krangéngan	Litsea Cubeba Pers
Djadem	.... ?
Oenem	een schelp.

Van het restantje rijst, dat zij nog had, maakte Dewi Oemi Salamah pap, vermengd met katjang tolo, Phaseolus calcaratus Roxb, kedelé ireng, Glycine Max Merr, en djagoeng, Zea Mays Linn terwijl als bijspijs gebezigd werden de restantjes van den inhoud van de poendjèn nl. peper, notemuskaat, kruidnagelen, kaneel, messoji, Korianderzaadjes en Komynzaadjes, welke fijngestampt en dooreengemengd werden, en als boemboe toemboek op de pap gestrooid wordt.

Dat zulk een gerecht geen delicatesse is, spreekt wel van zelf, maar aan de traditie om ter eere van de afgestorvenen een offermaaltijd te geven is voldaan.

Wat wij nu als boeboer soeran op den Asjoeradag geserveerd krijgen, is ter wille van de smakelijkheid min of meer gewijzigd. Als bijspijs van de pap dienen nu kippevleesch, sambelgorèng, abon, gebraden fijn gesneden klapper, gebraden gesneden témpé, gebraden balletjes van klappervleesch, ento-ento en fijn gesneden teloer dadar.

DONGA SOERAN.

اَللّٰهُمَّ يَاقَابِلَ تَوْبَةَ اٰدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَوْمَ عَاشُوْرَا. وَيَا
غَافِرَ ذَنْبِ دَاوُوْدَ يَوْمَ عَاشُوْرَا. وياراقع ادريس الى السماء
يوم عاشوراً. ويامنجى ابراهيم من النار يوم عاشوراً.
وياكاشف ضرّ ايوب يوم عاشوراً. وياسمع دعوات موسى
وهارون يوم عاشوراً. ويامسكن نوح على دين يوم عا
شوراً. ويارافع عيسى ابن مريم الى السماء يوم عاشوراً.
ويا قابل الحسن يوم عاشوراً. ويا خالق الجنة والنار يوم
عاشوراً. ويا خالق العرش والكرسى واللوح والقلم
والسموات والارض يوم عاشوراً. وياخالق جبريل
وميكال واسرافيل وعزرائيل يوم عاشوراً. وياقاضى
علينا حاجتى ويا ولى الحسنات يوم عاشوراً. برحمتك
ياارحم الراحمين. سبحان ربك رب العزة عما يصفون.
وسلام على المرسلين. والحمد لله رب العالمين.

EEN OUD-JAVAANSCHE BHĪMA-CULTUS

door

Dr. W. F. STUTTERHEIM.

Tot de minder bekende voortbrengselen van de oudjavaansche kunst uit de laatste periode van haar bestaan behooren beelden van Bhīma, waarvan er slechts enkele bekend, doch andere gemakkelijk als zoodanig te herkennen zijn. Dat deze beelden, waarvan ik de voornaamste straks de revue hoop te laten passeeren, nog geen plaats vonden in de officieele kunstgeschiedenis van Java, is wel voornamelijk te danken aan het feit, dat men er geen weg mede wist. Zij konden slecht ergens worden ingepast; goden zijn het niet, gewone tempelwachters van het gebruikelijke soort evenmin en van een speciale Bhīmavereering weet men niets. En dan nog, waarom alleen Bhīma en nimmer de populaire Arjuna? Men zal ze dan ook tevergeefs zoeken in de standaardwerken over het oude Java en ware het niet, dat Bali mij op het spoor hunner waarschijnlijke beteekenis bracht, zoo zou ik mij gaarne bij dezen stand van zaken hebben neergelegd. Thans meen ik echter in de gelegenheid te zijn deze beelden nader te belichten en zelfs, indien ik mij niet al te zeer vergis, hunne vereering in verband te brengen met verschillende sporen, welke wij in het heden kunnen aantreffen. Om dit te kunnen doen moge in de eerste plaats een vluchtige beschouwing van deze tot nog toe „waarlooze", doch, naar ik hoop aan te toonen, inderdaad als samenhangende, waardevolle gegevens uit Java's verleden te beschouwen beelden volgen.

1. Om te beginnen met de meest bekende, vraag ik een oogenblik de aandacht voor de groote indrukwekkende Bhīma-figuur, welke thans in de Partinituin te Soerakarta staat, eenmaal echter op het complex van Soekoeh (Lawoehelling) een plaats vond. (Figuur 1 en 2). Hoepermans, die het beeld nog te Soekoeh aantrof, staande naast de trap van den zoogenaamden hoofdtempel, beschrijft het als volgt:

> „Een natuurlijk gebeeldhoud beeld, voorstellende eene man staande op een voetstuk. Aan het achterhoofd wordt een kromme staart of paruik gedragen, knevel onder den neus — de beide armen loopen bij het ligchaam neder, waarvan de linker de hand brengt voor de buik en de regter op de borst, welke tevens eene slang die om het ligchaam gaat, bij de staart vasthoudt en zijne kop op de borst laat zien. Op de armen en polsen der handen ornament. Het hoofd is afgebroken en staat los op den romp, ook het regterbeen is beschadigd. Dit beeld heeft eene hoogte van 1 El 9 palm. De inlanders noemen dit beeld Bimo. Eene inscriptie staat van achteren op het beeld hier nevens omschreven — op het kleed dat van de middel nederhangt. Dit beeld staat links in de nabijheid der hoofdtempel." [1]) (1864 — 1867).

De volgende beschrijver, Knebel, trof het beeld niet meer ter plaatse, doch bij de op eenige palen afstand gelegen Mangkoenagaransche pasanggrahan te Tawang Mangoe aan. Hij beschrijft het als volgt:

> „*Wrekod*ârâ. Een verweerd, twee-armig mannenbeeld, in Wajang-poerwa-gestalte, staande op een gemetseld voetstuk. Het gelaat vertoont een Javaansch type. Het haar is opgemaakt in *geloeng*; het

1) O. R. (Rapporten Oudheidkundige Dienst) 1913 : 281.

ornaat bestaat uit *soempings*, slange-halsband, slange-oepawita, kleedje met het patroon *poleng*, van voren en van achteren samengeplooid, neervallende tusschen de beenen.
— Op de achterslip staat een inscriptie, in soekoeh-schrift gebeiteld. De handen zijn gesloten tot een vuist, met uitstekenden duim, waaraan een lange, dolkvormige nagel *(pontjånåkå)*.
Het beeld is afkomstig van Soekoeh, waar het voetstuk achterbleef. [1] (1910).

Ten slotte heeft Dr. Muusses een lezing van de inscriptie op het inmiddels van Tawang Mangoe naar de Partinituin te Soerakarta overgebrachte beeld gegeven, luidende: „Bima gana rama ratu" = 1365 (Çaka) = 1443 A.D. (in chronogram). [2])
Inzake de identiteit van het beeld schijnt de door de bewoners van Soekoeh en door Knebel (kenner van de wajang) gegeven naam latere onderzoekers niet te hebben bevredigd. Althans, Muusses spreekt voorzichtiglijk van het z o o g e n a a m d e Bima-beeld, terwijl Krom van een m a n n e b e e l d spreekt en zich over de beteekenis niet nader uitlaat. Ten einde echter te voorkomen, dat men te onzaliger ure aan deze identiteit zou gaan twijfelen, vestig ik er hier onmiddellijk de aandacht op, dat de figuur volkomen identiek is aan de als Bhīma-uitbeeldingen herkende figuren der reliefs van Soekoeh eenerzijds en anderzijds ten nauwste verwant aan de Bimå-figuur van de wajang poerwå. De door Knebel opzettelijk naar voren gebrachte kenmerken staan daar borg voor; misverstand is uitgesloten. [3])

1a. Onze figuur is echter waarschijnlijk niet de eenige, van Soekoeh afkomstige, welke Bhīma voorstelt. Er bevindt zich in het museum te Batavia nog een dergelijke Bhīma-figuur, waarop, met uitzondering van de inscriptie, Knebels beschrijving eveneens van toepassing zou kunnen zijn. De houding der handen is echter eenigszins anders. Het is niet uitgesloten dat deze figuur ook van Soekoeh afkomstig is, hoewel de armbanden van het Soekoeh-type afwijken en eer op Oost-Java wijzen. De herkomst is onbekend *(Figuur 4)*. [4])

2. Voorts bevinden zich op het naburige Tjĕṭå, eveneens een op de Lawoe-helling gelegen terrassen-heiligdom, nog enkele beelden, waarvan er eenige als Bhīma zijn te herkennen. *(Figuur 3 en 5)*. [5]) Het schijnt wel alsof beide uit de laatste jaren van Majapahit dateerende heiligdommen iets met Bhīma uit te staan gehad hebben, dezen tweeden zoon van Pāṇḍu althans gewichtig genoeg achtten om hem op tevoren ongekende wijze in een afzon-

---

1) O. R. 1910 : 115.
2) T.B.G. (Tijdschrift Bataviaasch Genootschap) LXII (1923) : 502.
Ik vermoed, dat de beteekenis van de sĕngkalan verband zal houden met de voorstelling van het beeld. Wat dan echter de term gana in Bima gana rama ratu kan beteekenen, is mij niet duidelijk; dat rama ratu op Bhīma's vader Pāṇḍu kan slaan, lijkt mij niet uitgesloten.
3) Toch moet men Knebel met critiek lezen. Als hij spreekt van Javaansch type van het gelaat, dan doelt dit uitsluitend op de javaansche wajang-Bimå en niet op de Javanen zelf. Het gelaat is eer volslagen on-javaansch te noemen, althans zeker niet midden-javaansch.
Ook spreekt hij van een inscriptie op de achterslip; dit moet zijn „op een ornamentstuk in den vorm van een dubbelen wajra-knots, geplaatst tegen de achterslip".
Bij onze afbeelding diene nog het volgende. Het beeld is tamelijk zwaar gerestaureerd, het polèng-patroon door kleuren verduidelijkt, terwijl men, der wajang-traditie van het na-Kartasoerasche tijdvak getrouw, een broek heeft geschilderd op de oorspronkelijk onbekleede dijen.
4) Cat. Museum no. 286b (Foto O.D. 931). Ook het beeld no. 310d (Foto O.D. 932) stelt misschien Bhīma voor, doch dan in een andere episode. Zooals bekend is vindt men in de wajang eveneens onderling lichtelijk afwijkende voorstellingen van Bimå, elk een bepaalde periode in zijn leven uitbeeldende. Hetzelfde is het geval met Ardjoenå en enkele andere, veel voorkomende helden.
5) HOEPERMANS spreekt van beelden „uit een waijang spel" (O.R. 1913 : 287). Aan KNEBEL werd de tocht bespaard (O.R. 1910 : 114). De foto's der opgraving laten onder de beelden enkele door slangen, knevel, påntjånåkå en polèng als Bhīma herkennen. — De oudheden van Soekoeh liggen op 910 m., die van Tjĕṭå op 1470 m. hoogte.

derlijk beeld uit te beelden. Toch is de Lawoe niet de eenige berg, die onzen onstuimigen held in een dergelijken vorm herbergt.

3. Op de zuid-oostelijke helling van den Wilis ligt op het land Pĕnampihan een terrassenheiligdom, in opzet eenigszins gelijkend op die van den Lawoe en onder zijne overigens schaarsche beelden onzen Wṛkodara tellend. Hoepermans spreekt van een:

„staande man op een lotusbed, kroon op het hoofd, krul in de nek, slang over de borst, het mannelijk schaamdeel bloot dragende en links rustende op eene knots. Dit beeld is hoog 1 el 1 palm".[1])

Knebel noemt het een „tweearmig mannebeeld, wajangpoerwa type, met geloeng en soempings in groot ornaat, met lange oepawita, waarvan de kop en staart zijn samengekronkeld op de linkerborst. Dat beeld is hoog 1 M." [2])

Blijkbaar is voor het woord „oepawita" iets weggevallen en meende Knebel te schrijven „slangen-oepawita", hetgeen door het volgende kop en staart uitgewezen wordt; persoonlijke kennismaking met het bedoelde beeld overtuigde mij ervan, dat wij hier wederom met een Bhīma te maken hebben. [3])

4. Onzen tocht oostwaarts voortzettende komen wij op de helling van de Kĕloed en treffen daar onder de restanten van tjaṇḍi Papoh onzen Bhīma wederom aan; slechts is het gedeelte beneden het middel afgebroken en verloren geraakt, doch de slangen-upawīta plus de gĕloengan, vermeerderd met de daemonische oogen en neus, benevens de knevel, laten geen ruimte voor twijfel.[4]) (*Figuur 7*).

5. Vervolgens levert de helling van den Kawi een exemplaar op bij de désâ Pagĕrsari, door Knebel als volgt beschreven:

„*Bima*. Een tweearmig mannebeeld, met het hoofd dwars geplaatst op de vierkante schouders. De houding is hoonend, provocant. Het is een pop uit de wajang-poerwa, gekapt met geloeng-kling. De lange nagels aan de neerhangende vingers doen hem kennen als Bratasena" (= Bhīma). „Het beeldje is vrij gehouwen en in drie stukken gebroken. Hoog 0.61 M." [5])

Een oogenblik dienen wij bij Knebels beschrijving van het kapsel stil te staan. Aangezien ik het beeld niet uit eigen aanschouwing ken, dien ik op zijn omschrijving met „gĕloeng-kling" af te gaan. Deze is echter een andere dan de „soepit oerang" van Bimâ uit de poerwâ-wajang; slechts Joedisṭirâ draagt daar van zijn broeders de „gĕloeng kĕling". Toch is het met het oog op de lange nagels uitgesloten te achten, dat deze of een andere Pĕṇḍâwâ bedoeld is. In de moderne wajang zouden wij kunnen denken aan Bimâ's tegenhanger uit de gĕḍog-wajang, Kĕrtâlâ, doch dat dit ook voor den ouden tijd zou gelden durf ik niet aannemen. [6])

---

1) O.R. 1913 : 322. De oudheden van Pĕnampihan liggen op 897 m. hoogte.
2) O.R. 1908 : 203.
3) Dit beeld komt in karakter sterk overeen met het in het museum te Leiden vertoevende Bhīma-beeld (Catalogus JUYNBOLL V: 29, beschreven onder no. 1861 als „tempelwachter of râkṣasa") van onbekenden herkomst. Figuur *8*. Het is ongetwijfeld weder een Bhīma.
4) KNEBEL (O.R. 1908 : 153) vermeldt het stuk niet, zoodat het er wellicht later is heengebracht. Krom vermeldt het beeld in Inleiding[2] II : 157 („beeld met zoogenaamde wajang-coiffure").
5) O. R. 1902 : 302. Pagĕrsari ligt op ± 900 m. hoogte.
6) Men weet, dat in de wajang het type primair, de uitgebeelde persoon secundair is. Men zou dus, als men dat wenschte, met een stel poppen, elk van een der vaststaande typen, verschillende lakons kunnen bespelen. Weliswaar wordt in de kostbare en overvolledige wajangstellen der vorstenhoven en dalĕms ook in de poppen onderscheid gemaakt, doch dit is voor het spel eigenlijk niet noodig. Men kan desnoods dezelfde pop bezigen voor b.v. Brâmâ en Bâlâdéwâ, zooals men op Bali dan ook gemeenlijk doet. Bij maskerspelen (topèng) geldt dit zelfs als regel.

6. Ten slotte levert nòg een berg onzen held op; 1000 voet boven de pasanggrahan te Soekâpoerâ (Tĕnggĕr) werd een beeld van het volgende voorkomen opgegraven:

„*Bima-voorstelling*. Een zeer verweerd, beschadigd, zeer leelijk gebeiteld, tweearmig mannebeeld, staande op een klein, vierkant lotuskussen (?) dat ligt op eene halfronde steenplaat, met achterstuk, zonder glorie. Oorspronkelijk was het gedost in een primitief gebeiteld ornaat, zooals nog nimmer werd aangetroffen: de armbanden bestaan uit een dubbelen ring, waarop, aan de bovenzijde, een ornament is geplaatst, dat met driehoeken is uitgeschulpt. Evenzoo zijn de enkelbanden. De polsbanden zijn van een ander model, dat wel is waar twee en drie banden vertoont, doch niet zuiver meer te constateeren is. Verder droeg het beeld een djamang, waaruit zich het haar als een *geloeng* opbouwt, waarvan de boven-krul is afgebroken, en de onderkant met een rand als een glorie uitsteekt, en waarvan krullen neerkrinkelen op de schouders, tot aan de heupen, hoezeer het hier meer heeft van krul-ornament dan van gestileerde haarlokken. Oorknoppen in de gerekte oorlellen, en een zeer primitieve buikband, waaruit een lange slip neerhangt over den buik tusschen de beenen, tot op het vierkant lotuskussen. Twee sjerpbanden vallen van de heupen neer, doch zonder de gebruikelijke gestileerde strikken. De armen strekken zich langs het lichaam, terwijl de handen, naar binnen gesloten, tegen de dijen worden gehouden met *den duim, die voorzien is van een langen nagel* (de linker duim is weggevallen, doch een stuk van den nagel is nog zichtbaar op het dijbeen). — Afkomstig van desa Sapih, 1000 voet boven den pasanggrahan, waar het opgegraven werd. Hoog 1.35 M." [1]) *(Figuur 6)*.

Voegen wij hier nu nog bij het feit, dat de persoon van Bhīma in de overlevering nauw is verbonden met het Diëng-plateau (waar men dan ook één van de tjaṇḍi-ruïnes met zijn naam aanduidt) [2]) dan hebben wij hiermede de voornaamste overblijfselen op bergen en berghellingen, welke met dezen held verband houden, opgesomd.

7. Thans verlaten wij de berghellingen, waarop wij tot nog toe oogstten, en vinden in de vlakte nog enkele specimina, welke overigens zeer wel uit de bergen daarheen kunnen zijn gebracht. In de eerste plaats in de desa Toenggangri (Oenoet), waar Knebel het volgende beeld aantrof:

„*Mannebeeld*. Op een omheind erfje staat, onder een apakboom een verdienstelijk gehouwen tweearmig mannebeeld, staande op een steenplaat, met acoladevormig afgedekt achterstuk.

De man is gedekt met een *geloeng*; de halsband is een kabel; de oepawita een kabel.

Het kleedje is opgeschort en ontdekt den penis, met het geheele scrotum. Arm-, pols- en enkelbanden.

De armen hangen recht neer langs het lichaam; bij de handen ziet men *den duim gestoken tusschen wijs- en middenvinger*, en voorzien van een langen nagel. Redenen waarom ik hier denk aan de pantjakanaka, én den beeld-

1) O.R. 1904 : 102. KNEBEL heeft de 21-regelige inscriptie in slordig Soekoeh-schrift tegen achter- en zijkanten niet opgemerkt. Hoewel zij dan ook niet in de Inventaris vermeld staat, schijnt zij later bij den Oudheidkundigen Dienst te zijn ingeschreven; een abklatsch is aanwezig. Ik heb haar nog niet kunnen ontcijferen.

2) Bimâ wordt in verband gebracht met het ontstaan van de Sĕrajoe (zie pag. 48) en met de legendarische put Djâlâ Toeṇḍâ, welke toegang geeft tot de onderwereld (zie pag. 62). De grootste der nog steeds staande tjaṇḍi's heet Bimâ (zie Djâwâ 1925 : 344 vlgg.).



Figuur 1. Bhīma-beeld van tjandi Soekoeh, thans Partini-tuin te Soerakarta. (Foto Indonesia).



Figuur 2. Bhīma-beeld van Figuur 1. Voor-aanzicht. (Foto Indonesia).



Figuur 3. Bhima-beeld van tjandi Tjĕtå. (Foto O.D. 9271).



Figuur 4. Bhima-beeld uit het Museum te Batavia. (Foto O.D. 931).



Figuur 5. Bhīma-beeld van tjandi Tjĕtå. (Foto O.D. 9389).



Figuur 6. Bhīma-beeld van Sochāpoerā. (Foto Holt).



Figuur 7. Bhīma-fragment van tjandi Papoh. (Foto Holt).



Figuur 8. Bhīma-beeld uit het Rijks Ethnographisch Museum te Leiden. (Foto R.E.M.).



Figuur 9. Reliefvoorstelling van tjaṇḍi Soekoeh. (Foto O.D. 7126).



Figuur 10. Bhima-beeld van Pèdjèng (Bali). (Foto O.D. 7697).



Figuur 11. Catuhkāya van Pèdjèng (Bali). (Foto O.D. 7718).



Figuur 12. Bimâ-pop uit de wajang poerwâ.
Voorgesteld als de jeugdige Brâtâsênâ.

houwer verdenk eene realistische voorstelling te hebben willen geven van den tweeden der Pandawa's: Bima of Wrekodara. Hoog 1.20 M. Achterstuk breed 1.18 M." [1])

Knebel laat dan nog volgen:
„Op het beeld troffen we boreh aan — sapienti sat. De plaats is dan ook pakahoelan" (= plaats, waar men geloften, kahoel, aflegt) „bij ziekte van mensch, vee of gewas; — het *ngloewarrikahoelan* heeft plaats door een slametan".

8. In dezelfde vlakte van Kĕḍiri trof onze gids vervolgens nog een Bhīmabeeld aan en wel op het erf van den Regent van Kĕḍiri. Hij beschrijft het als volgt:

„*Bratasena*. Een verweerd, beschadigd en bemost, tweearmig mannebeeld, vrij gebeiteld.
De Pandawa was eens gedost in groot ornaat, met makota, geloeng en soemping, waarvan de deelen niet Hindoesch, maar primitief gebeiteld zijn. Als oepawita, een slang, waarvan kop en staart samengestrengeld zijn, neergelegd op den navel, en waarvan het lichaam naar achter doorloopt en terugkeert naar den linkerschouder.
Het hoog opgeschort kleed wordt opgehouden door een soort sjerp, waarvan de strik geplaatst is op het beneden einde van den rug en de samengeplooide einden neervallen over de bil, op de steenplaat. De rechterhand steunt op eene knots; de linker hangt neer in een bloemstuk, dat geplant is in een pot, die staat op de steenplaat. Hoog 0.61 M." [2])

Vervolgens komt de Oosthoek van Java aan de beurt.

Op het erf van de fabriek Wănăasèh trof Knebel het volgende beeld aan:

9. „*Mannebeeld*. Een verweerd en geschonden tweearmig vrouwebeeld" (lees: mannebeeld) „waarvan het gedeelte van knie tot en met voetstuk is weggevallen. Vrij gebeiteld. Het beeld, dat over het geheel den indruk maakt van een beeld uit de wajangpoerwa, is gedost met een djamang" (= diadeem) „waaruit naar achteren een *geloeng* verrijst, met afgebroken krul. Een dubbel halssieraad, waarvan het onderste den vorm heeft van twee ineengedraaide koorden. Van linker- en rechterschouder valt een sieraad neer over de borst. Arm- en polsbanden van vreemd model: een kralenband met staande, halfronde blaadjes op boven- en benedenrand, wat de armbanden, en alleen opstaande blaadjes, wat de polsbanden betreft. Het kleedje wordt om het middel gebonden met een sjerp, die met drie horizontale, gladde bandjes geteekend wordt, met een verticaal-belijnde drie-plooi daaruit neervallende op den buik. En daaronder volgt weer een kabelvormige band over de beenen. Dat met een der sieraden, over een linkerschouder heenloopende, een oepawita kan bedoeld zijn, wordt aangegeven op het ruggestuk, waarover een slangvormig koord heenloopt van den linkerschouder over de drie horizontale sjerpplooien naar de rechterheup. De linkerhand rust op een voorwerp, waarvan slechts 0.11 M. lengte over is, en waarvan het overige met de beenen is weggevallen. Het is

---

1) O.R. 1908 : 223, 227. Een dergelijk beeld bevond zich ook te Trĕnggalèk (O.R. 1915, Inventaris II : 2014). Thans staat het beeld van Toenggangri op de pasar.

2) O.R. 1908 : 237. Kĕḍiri is de „tâche noire" op het oudheidkundig geweten. Op last van Resident van der Kaa werden in 1866 bij gelegenheid van een bezoek van den Gouverneur-Generaal Sloet van den Beele alle losse beelden uit de omgeving naar Kĕḍiri gesleept, echter zonder voldoende opgave van herkomst. Het gaat hier om een kleine 200 beelden. De G.G. vroeg dan ook (naar Hoepermans) of de Resident deze beelden „als étagère-voorwerpen" wenschte te gebruiken.

geenszins gewaagd uit het resteerende het bestaan van een knots af te leiden. De rechterarm hangt langs het lichaam en heeft een hand, die, naar binnen gesloten, en face vertoont den wijsvinger, zich sluitende om een naar binnen gebrachten duim. Hoog 0.55 M." [1])

Men ziet, dat Knebel er niet toe kwam het beeld met Bhīma te identificeeren. De aanwezigheid van een slangen-upawīta, een knots en de voor Bhīma typische phallische handhouding geven ons echter voldoende houvast.

10. Ten slotte nog een beeld ter hoofdplaats Båndåwåså, door denzelfden beschrijver van Java's oudheden als volgt omschreven:

„*Bratasena.* Een verminkt, verweerd, tweearmig mannebeeld, staande op iets als een lotuskussen. Het is een ronde vrij-gebeitelde wajangpop, met makota en haartooi „goeloengan". Uitpuilende oogen en knevels. Groot ornaat, als in de wajang-poerwa. Het kleedje is strijdvaardig opgeschort, en valt saamgeplooid néér tusschen de beenen. Behalve de buikband, die al te hoog is opgebonden, valt ook van den linkerschouder een lint neer als oepawita, terwijl een slangestaart een slangekop omwindt op den buik. De linkerarm valt recht néér langs het lichaam; de rechter houdt omvat eene geornamenteerde knots, die met het boveneinde rust tegen den rechterschouder. Hoog 0.84 M." [2])

Tot zoover de oogst op Java.

Overzien wij de boven gegeven beschrijvingen van Bhīma-beelden, dan lijkt het wel alsof er in den laatsten tijd van Majapahit op de berghellingen van Java een Bhīma-cultus bestaan heeft, althans een cultus, waarbij deze figuur een belangrijke rol speelde. Dat dit op het einde van de hindoejavaansche periode zou moeten hebben plaats gehad, kan reeds blijken uit het gedateerde exemplaar, waarbij de overige door hun stijl nauw aansluiten; al mag dan een enkel stuk iets ouder zijn geweest. Wat kan deze Bhīma-cultus echter te beteekenen gehad hebben en wat kan er de reden van geweest zijn, dat men naast of zelfs in de plaats van zijn oude goden tamelijk plotseling dezen sterfelijken held is gaan vereeren?

Om een antwoord op deze vraag te kunnen geven, dien ik het geduld van den lezer nogmaals op de proef te stellen en de beschrijving te laten volgen van enkele door mij op Bali aangetroffen beelden, welke mij reeds eerder aanleiding gaven tot het geven van suggesties in zake zulk een cultus.

In de poera Poesĕr ing Djagat te Pèdjèng trof ik een beeld aan, dat zich als volgt laat omschrijven:

„*Catuḥkāya van Bhīma.* Op een vierkant lotuskussen verheft zich een viertal in danshouding staande figuren, elk met den rug naar het midden van de groep gekeerd en tegen dat midden aansluitend, zoodat de afzonderlijke figuren in bas-relief op het geheel zijn aangebracht. De vier figuren zijn gelijk en vertoonen een forsch gebouwde mannelijke danser in de ālidha-houding. Het hoofd draagt een w a j a n g - h a a r t o o i, door den eigenaardigen stand der figuren tegen het middenstuk eenigszins samengedrukt, doch duidelijk uit de wajang-haarkrullen bestaande; het haar valt verder naast het gelaat

1) O.R. 1904 : 99. Wånå-asĕh ligt bij Pråbålinggå.

2) O.R. 1904 : 147. Men vindt het beeld thans voor de A.R. woning staan. Waarom KNEBEL de no's 8 en 10 Bråtåsénå noemt en de overige Bimå of Wĕrkodårå is mij niet duidelijk. Bråtåsénå is Bimå's jeugdnaam en heeft in de wajang een afzonderlijke pop (met loshangende haren, zie *figuur 12*); dit onderscheid blijkt echter niet uit Knebels beschrijving.

in zware lokken neder. Het gelaat, gezet van vorm, heeft daemonische oogen en knevel, terwijl de ooren door oorsieraden zijn versierd. Over schouders en borst hangt een breede kaloeng, terwijl een kain met polèng-patroon om het middel is gewonden en in slippen afhangt. Op de voorste slip is ornament aangebracht; de kain omsluit echter duidelijk niet het geheele onderlijf en laat de buik vrij, hoewel de van het middel afhangende voorste slip de onderbuik gedeeltelijk bedekt. Bovenarmen, polsen en enkels zijn door banden gesierd; bij de beide eerstgenoemde waarschijnlijk, bij de laatstgenoemde zeker uit slangen bestaande. De rechterarm is gebogen en houdt ter hoogte van het middel en tegen het lichaam aangedrukt een wajra-knots, bekroond door een kleine paraçu. De linkerarm houdt waarschijnlijk een çangkha omhoog. Links en rechts van de voor de buik en van het middel afhangende slip zijn schaamharen te zien, terwijl links van deze slip een phallus, met de van Soekoeh bekende kogels onder de glans penis, te voorschijn treedt. Of de figuur lange nagels had is niet meer na te gaan. In het midden van het lotuskussen is een vierkant gat uitgehouwen.
Hoog 100 cm., voetstuk 55 × 46 cm [1]) (*Figuur 10*).

Het behoeft wel weinig betoog om aannemelijk te maken, dat wij hier een balisch pendant, zij het dan ook in bijzonderen vorm, van enkele onzer javaansche beelden voor ons hebben. De gespatieerd gedrukte eigenaardigheden wijzen zoo typisch op Bhīma, dat twijfel uitgesloten lijkt. Ook de tijd van vervaardiging komt met de meeste onzer javaansche Bhīma's overeen; het stuk valt binnen de zgn. middelbalische periode, die in 1343 A.D. afgesloten werd, om plaats te maken voor hernieuwde, doch thans definitieve javaansche invloeden, welke den nieuwbalischen stijl deden ontstaan. Het is dus ruim een eeuw ouder dan de Bhīma van Soekoeh, welke tot de jongste der javaansche Bhīma's schijnt te behooren. Het opvallendste van deze voorstelling is echter wel, dat Bhīma hier niet, zooals op Java, slechts in rechtop staande houding is afgebeeld, doch in dansende houding, daarenboven in viervoud rondom een middenstuk, dat door zijn afgeronden top denken doet aan een lingga. Beide eigenaardigheden doen ons grijpen naar de afbeeldingen van andere op Bali en in dezelfde desa gevonden beelden. In de eerste plaats het groote stuk uit de poera Ratoe Pĕgĕning, voorstellende een lingga, omgeven door acht Çiwa-mukha's en rustende op een door eveneens acht Çiwa-figuren gedragen lotus. [2]) In de tweede plaats die eigenaardige catuḥkāya, welke ik op het erf van een bewoner van Pèdjèng aantrof en die bestaat uit een viertal dansende, dikbuikige, van een slangenzwaard voorziene figuren, elk gesierd met een masker in plaats van een gelaat; dit masker heeft den wapenschild-vorm en draagt in het midden een motief, dat denken doet aan het van oostjavaansche tjaṇḍi's bekende „monocle-motief". [3]) (*Figuur 11*).

---

1) Oudheden van Bali I : 160 vlgg. O.V. 1925 : 158 No. 172. De hier gegeven beschrijving der figuur is iets uitvoeriger en bevat eenige correcties. In verband met de door CHATTERJI in Modern Review van Februari 1931 aangebrachte correctie in de benaming (die ik gaarne overneem) moet ik nog opmerken, dat wij op grond van VAN DER TUUK KBNW I sub voce tjatur moeten aannemen dat, indien de combinatie catur en kāya op Java zou zijn gemaakt, de sandhi-regels niet zouden zijn gevolgd en men het door mij gegeven caturkāya zou hebben gekregen. Men zou zich naar het welbekende caturmukha hebben gericht. Waar het hier echter niet een oud-javaansche benoeming, doch een wetenschappelijke klassificatie betreft, lijkt mij het aanbrengen van de bovenbedoelde correctie niettemin juist.

2) Oudheden van Bali I : 184 vlgg., II : fig. 85.

3) Oudheden van Bali I : 164, II : fig. 50.

Ditzelfde masker treffen wij dan nog aan bij een ander beeld, dat ik in de poera Kĕbo Edan vond en dat in gaven toestand een op een lijk staande daemonische figuur voorstelde, eveneens gesierd met een dergelijk masker en voorzien van „wajang-haarkrullen", hoewel niet regelrecht in gĕloengan-vorm opgemaakt, niettemin daarmede verband houdende door de hier in dwarsrichting aangebrachte omkrullende uiteinden van den haartooi. [1]) Bedenken wij, dat de wajang-haartooi zich moet hebben ontwikkeld uit een ouderen vorm, welken ons de reliefs opleveren en dat daar de uitstekende haarwrong niet achter, doch terzijde van het hoofd is aangebracht, terwijl zij in de wajang door het twee-dimensionale in de profielstelling der poppen noodwendig naar achteren gericht moest worden afgebeeld, dan is er dus geen wezenlijk verschil tusschen de gĕloengan van Bimå uit de wajang eenerzijds en die van ons laatstbedoelde beeld uit de poera Kĕbo Edan anderzijds. [2])

Tevens is het duidelijk, dat er tusschen al de genoemde figuren eenig verband moet hebben bestaan, doch welk verband is dit ? Trachten wij naar een plausibele oplossing van dit probleem.

In het Brahmāṇḍapurāṇa vinden wij een passus, waarin de acht namen van Çiwa (aṣṭasañjñā) worden aangegeven en welke als volgt luidt:

„ika ta ngaran bhaṭṭāra pangjanma; bhaṭṭāra rudra prathama ning sajña nira ika. aminta sirenaranan muwah. irika sirān pakangaran sang hyang bhawa. muwah amintenaranan. sang hyang çarwa ngaran ira. muwah sang hyang īça ngaran ira (de naam paçupati ontbreekt) muwah sang hyang bhīma ngaran ira. muwah sang hyang ugra ngaran ira. muwah sang hyang mahādewa ngaran ira". [3])

In dezen passus, welke ons vertelt hoe Brahmā den god Parameçwara schiep en hem op verzoek acht namen gaf, worden deze namen als volgt opgesomd: Rudra, Bhawa, Çarwa, Iça, (Paçupati), Bhīma, Ugra en Mahādewa. Het lijkt mij dan ook zeker niet onverantwoord in de a c h t Çiwa-figuren, welke onze lingga van Pèdjèng omgeven, deze a c h t verschijningsvormen te herkennen; tevens de vormen, welke tot op den huidigen dag in Bali gebruikelijk zijn.

Doch dan komt ons de vraag op de lippen of het niet mogelijk kan zijn, dat de twee door mij boven genoemde catuḥkāya's, die van Bhīma en die van den gemaskerden, in woeste krodha-gedaante dansenden god (welke bij ons derde beeld, dat van de poera Kĕbo Edan, op een lijk staat), afzonderlijke viervouden kunnen vormen van twee uit deze acht-reeks en beiden dus niet anders dan bepaalde Çiwa-verschijningen zouden zijn. Dan is de keuze echter niet moeilijk meer; dat de eerste een contaminatie en in beeld gebrachte correspondentie moet zijn van den Bhīma-Çiwa uit de acht-reeks met den eveneens Bhīma geheeten, uit de wajang bekenden tweeden zoon van Pāṇḍu, lijkt mij iets, dat geheel in de lijn der magisch-mystische correspondentie-leer der oude Baliërs en Javanen gelegen moet hebben. Voor den tweede zouden wij aan den met Bhairawa gelijk te stellen Ugra-vorm van Çiwa moeten denken. Het op een lijk staan, de aanwezigheid van uit schedels drinkende daemonen in dezelfde poera Kĕbo Edan en ten slotte het masker, dat wel niet anders dan een Kāla-symbool kan zijn, effenen den weg

1) Oudheden van Bali I : 165, II : fig. 53, 54.

2) De oorspronkelijke haarwrong terzijde van het hoofd vindt men op Bali nog veelvuldig bij vrouwen in gebruik.

3) Brahmāṇḍapurāṇa, ed. GONDA pag. 56 : 13 vlgg. Zie ook VAN DER TUUK, KBNW sub voce aṣṭasañjña. (I : 213b).

tot deze identificatie. [1]) Terwijl ik er de aandacht op vestig, dat een nauwe samenhang der beide vormen wordt gewaarborgd door het feit, dat Bhairawa (Ugra) en Bhīma geheel hetzelfde beteekenen, nl. de vreeselijke.

Aldus verkrijgen wij plotseling een beter inzicht in de beteekenis der eigenaardige, boven genoemde balische beelden, welke beteekenis tot nog toe een probleem opleverde. Alle drie, niet alleen in vindplaats, doch tevens in beteekenis nauw samenhangende figuren blijken speciale voorstellingen te zijn van daemonische Çiwa-gedaanten en wel van de overigens weinig bekende Bhīma-gedaante en den meer bekenden Bhairawa-vorm. Het is dan ook de laatste vorm, welke ons meer zal weten te vertellen omtrent de waarde dier beelden voor den Baliër van die dagen. [2])

Het is aan Moens te danken, dat wij in den Bhairawa-Çiwa in de eerste plaats kunnen herkennen den Verlosser, zij het dan ook, dat de door dezen auteur verklaarde Bhairawa naar zijn meening niet een tantrisch-çiwaitische doch een tantrisch-buddhistische was. [3]) In geheime secten, welker sporen zich tot op heden laten vervolgen, vereerde men den Bhairawa-Çiwa om door een lange leerschool, welker einddoel het algeheel opgaan in dezen verschrikkelijken god was, de verlossing deelachtig te worden; indien eenigszins mogelijk nog tijdens het leven. Voorbeelden van dergelijke Bhairawa-verlossings-adepten worden verschaft door enkele grooten uit de oude geschiedenis dezer eilanden, met name door den bekenden vorst van de Minangkabau, Ādityawarman. Beschouwen wij dan ook de figuur, welke op het „beeldenveld" (Padang Rotjo bij Soengei Langsat) in Soematra gevonden werd en welke een buddhistische Bhairawa voorstelt, dan ontgaat ons niet de groote overeenkomst met de door ons behandelde beelden, hoewel hier van een wajang-Bimā karakter nog geen sprake is. [4]) Slangen als armbanden, hoog opgemaakte haartooi, hoewel niet uit krullen bestaande, ringbaard (en knevel ?), zijn de meest naar voren tredende kenmerken, welke wij rechtstreeks met Bhīma in verband kunnen brengen en die zonder meer van een verwantschap in aard getuigen. Zelfs zouden wij bij het ruitvormig patroon van het kleed der Bhairawa-figuur aan de polèng-kain van Bhīma kunnen denken, zij het dan ook dat het met schedels versierd is. [5])

1) Verband met den Bhairawa-cultus van Singhasāri vermoedde ik in Oudheden van Bali I : 166:

„Het lijdt wel geen twijfel dat wij ons hier voor een balische variant bevinden van de singhasārische toovertempels, over welker kālacakra-beteekenis Moens voor het eerst duidelijk het licht heeft laten schijnen. Zonder twijfel is de balische pendant grover, doch tevens fantastischer en indrukwekkender, al kunnen wij dan ook den waren indruk, dien dergelijke beelden in een maanbeschenen, aangrijpenden indischen tooverfeest-nacht op het ontvankelijk en zacht gemoed van den Balier moeten hebben gemaakt, niet meer zoo zuiver aanvoelen, doordat van al die glorie maar weinig resten zijn overgebleven" en 168 „Wat intusschen de lijkachtige figuur, waar het beeld op stond, hier te beteekenen heeft, is evenmin overduidelijk. Wij kunnen wel wijzen op dergelijke vormen in Tibet en Indië, waar zij een belangrijk deel van de voorstellingswereld der Buddhisten vullen, doch deze streken zijn te ver afgelegen om zonder wijzigingen tot voorbeeld te kunnen strekken. Ik wijs dan ook liever nogmaals op den singhasārischen toovertempel, die blijkbaar in verband heeft gestaan met de wijding tot lid van een bepaalde geheime secte, welke wijding ongetwijfeld weder verband zal hebben gehouden met den lingga-cultus als versterking en verzorging van het koninklijk gezag en de dynastieke heerschersmacht, die op zijn beurt weder nauw samenhangt met de vruchtbaarheid van het rijk en de welvaart in het algemeen. Wij hebben hier te maken met een kring van gebruiken en opvattingen, die eerst uiterst langzaam zijn geheimen zal prijs geven en ook hier weder kan Bali dus belangrijk materiaal voor nadere detailstudies verschaffen".

Voor het kāla-symbool van het masker zie tezelfder plaatse pag. 166 vlgg. Aanvulling en verbetering van een en ander kan thans gelukkig plaats vinden.

2) Niettemin is ook de Bhairawa-vorm schaarsch. Java biedt er slechts enkele, Soematra slechts één.

3) Dat de Bhairawa ten onrechte met Kṛtanagara en den torentempel in verband is gebracht, kan inmiddels blijken uit een in T.B.G. 1934 afl. 3/4 verschenen artikel over tjandi B te Singasari. Er zijn redenen om aan te nemen dat deze cultus eerst onder Soematraanschen invloed gedurende den bloeitijd van Majapahit in çiwaitischen vorm opkwam of bloeide.

4) T.B.G. LXIV (1925) plaat tegenover pag. 556 en 557.

5) In dit verband vestig ik de aandacht op het feit, dat ik bij een offerplechtigheid in de poera Kĕbo Edan (=„Dolle Stier"), waar het boven beschreven balische Bhairawa-beeld staat, in de plaats van de gebruikelijke witte doeken, doeken met polèng-patroon gebezigd zag.

Sterker worden de Bhairawa-kenmerken naar voren gebracht door den çiwaitischen Bhairawa van Singasari, welken wij, naar ik elders heb meenen aan te toonen, rechtstreeks met Âdityawarman in verband kunnen brengen. Daar vinden wij de bij de balische Bhīma-Bhairawa figuur en enkele der javaansche Bhīma's sterk naar voren tredende naaktheid met phallisch karakter — een trek, welke wij bij de huidige Bimâ's van de wajang weliswaar niet meer kunnen waarnemen, doch welke voor eenigen tijd nog moet hebben bestaan, daar men nog weet dat vroeger Bimâ steeds zonder broek moest worden uitgebeeld. [1])

Uit de weinige gegevens, die wij met dit al omtrent de beelden van dezen cultus bezitten, valt natuurlijk een meer gedetailleerde onderscheiding tusschen de verschillende trekken der Bhīma- en Bhairawa-figuren niet te maken, zoodat wij er genoegen mede zullen moeten nemen als voornaamste winst te boeken het inzicht, *dat er een verband zal hebben bestaan tusschen de Bhīma-voorstellingen en de Bhairawa-voorstellingen, welk verband gebaseerd was op de correspondentie tusschen de Bhīma- en de Bhairawa-vormen van Çiwa; tevens dat de vereering dezer figuren zal hebben verband gehouden met het bereiken der verlossing, hetzij tijdens het leven, hetzij na den dood.*

Keeren wij thans nog eens tot Java terug, dan kunnen wij opmerken, dat deze aan Bhīma gehechte beteekenis goed past in het geheel van den cultus, waarin zijn beelden een rol zouden moeten hebben gespeeld. Immers, reeds eerder heb ik getracht aannemelijk te maken, hetgeen door onderzoek van anderen bevestigd werd, dat de oudheden van Soekoeh, waarbij een onzer Bhīmabeelden een voorname plaats innam, oorspronkelijk een heiligdom vormden, waar juist de verlossing van de ziel het hoofddoel der vereering uitmaakte. [2]) Talrijk zijn de blijken hiervan, zoowel in de reliefs, als in de meeste der losstaande beelden. De in beeld gebrachte geschiedenissen bevatten alle de verlossing van een of andere persoon van een vloek, waardoor deze in een bepaalden vorm gebannen was. De geheele sfeer van Soekoeh moet dus uiteraard bijzonder magisch-gunstig geweest zijn voor het bereiken van de verlossing uit dien anderen vloek, welke het gebonden zijn der ziel aan de materie ten gevolge had en de verlossing waarvan het doelwit heeft uitgemaakt van alle philosophische scholen van Indië, evenals van alle tantrische secten, welke op Java moeten hebben bestaan. En waaronder die der Bhairawa's naar de oudjavaansche literatuur een voorname plaats innam. [3])

Wat voor redenen kunnen er nu echter geweest zijn om juist Bhīma in verband te brengen met zijn goddelijken naamgenoot en als verlossings-held te plaatsen in het centrum eener speciale vereering? Weliswaar is onze held reeds in het indische Mahābhārata een onstuimige figuur, door lichaamskracht

---

1) Aldus nog op de reliefs van Soekoeh. Zie Oudheidkundige Aanteekening XV (Bijdragen 1930 : 566).

2) Zie „Gids voor de oudheden van Soekoeh en Tjĕta" (De Bliksem, Soerakarta 1930) en O.A. XIII, XIV (Bijdragen 1930).

3) Zie voor de Bhairawa-secten nog behalve MOENS l.l., GORIS in „Oud-Javaansche en Balineesche theologie" s.v., PIGEAUD, Tantu Panggĕlaran, s.v. en laatstelijk GORIS in Mededeelingen der Kirtya Liefrinck van der Tuuk afl. 3, pag. 42 vlgg.

De Bhairawa's vormden bij uitstek de secte van het verbodene. Door datgene, wat den gewonen mensch verboden was of waarin hij beperkt werd, *ritueel te verrichten*, meende men ziel en materie te kunnen scheiden en de eerste in de godheid te kunnen doen opgaan, zoo mogelijk reeds tijdens het leven. Rituele orgieën, waarbij men zich te buiten ging aan de vijf verboden zaken (māngsa — vleesch, matsya — visch, madya — alcohol, maithuna — geslachtsgemeenschap (in den zin van promiscuiteit) en mudrā — volgens sommigen mystieke handhoudingen, volgens anderen graan), dienden als verlossingsriten. De symbolen duidden op

van de overige Pāṇḍawa's onderscheiden, doch niets wijst daar op een bijzondere beteekenis, welke zijn oudjavaansche loopbaan als verlosser zou kunnen verklaren. Moeten wij de eenige verklaring zoeken in de naamsovereenkomst, eventueel versterkt door zijn onstuimigheid ? Ik geloof van niet. Naar mijn meening zijn er in de javaansche Bimå-opvatting voldoende zaken aan te wijzen, die de naamsovereenkomst hebben kunnen versterken en Bimå in aanmerking hebben doen komen voor de rol van verlossingsheld, van goeroe eener speciale secte of geheime broederschap. Daartoe kunnen de vele keeren, dat onze held op zijne tochten verschillende wezens uit hun vloek verloste, niet dienen, aangezien dit ook door andere epische figuren geschiedde. Twee feiten echter uit Bimå's levengeschiedenis, zooals de wajang ons die weet te verhalen, verschaffen mijns inziens een voldoende aanleiding om juist hem en geen ander tot Leider, tot Verlosser uit te kiezen.

Het eerste is het feit dat Bimå zelf op wonderbaarlijke wijze een verlossing deelachtig werd. Ik bedoel de legende, dat deze held bij zijne geboorte gebonden was door een „helm" (lakon Bimå boengkoes). De ḍalang weet ons te vertellen, dat het niemand gelukte hem daaruit te bevrijden en dat men, ten einde raad, den jonggeboren zoon van Koeṇṭi en Bajoe op de vlakte van Gāṇḍāmajit neerlegde, waar hij door geesten werd gevoed. Aan Raden Koeroepati, daartoe opzettelijk met zijn gevolg van Korâwâ's gehaald, gelukte het evenmin, doch eerst toen Paṇḍoe's weeklachten den hemel bereikten, liet Baṭårå Goeroe den machtigen olifant Sénå naar Ngastinå brengen, welk dier met zijne slagtanden den helm verbrak en Bimå het levenslicht deed aanschouwen. Deswegen is een van Bimå's namen Bråtåsénå. [1]) (*Bijlage I*).

Het tweede punt is het in de lakon Paṇḍoe påpå vertelde verhaal, volgens hetwelk Paṇḍoe door zijn tweeden zoon, Bimå, uit de kawah van de hel, waar hij moest verblijven, werd verlost. *(Bijlage II)*. Dat dit verhaal oud is, blijkt uit de middeljavaansche kidung Bhīmaswarga. [2])

(Vervolg noot 3. van pag. 44).
dood en verschrikking (offermes, schedelschalen enz.) of op erotiek (phallisme, naaktheid). Daarenboven verschafte de door hun observantie verkregen scheiding tusschen ziel en materie bovennatuurlijke krachten, die wonderen deden verrichten (door de lucht vliegen, onkwetsbaarheid enz.) en hun secte tot een ware tooversecte maakten. Hier knoopen heksengeloof en zwarte magie aan, die een populaire editie vormen van wat oorspronkelijk slechts als ritueel en observantie bedoeld was; het inheemsche shamanisme, bij de vooroudervereering benoodigd, met zijn trance-dansen enz., vormde een welkomen voedingsbodem voor deze uitheemsche secten. Veel van het daemonisch karakter van den balischen volksgodsdienst is, naar ik meen, aan haar te danken.

Het verband tusschen dit balische daemonen- (léjak-) geloof en het „Bhairawisme" hoop ik elders na te gaan; hier wil ik er slechts op wijzen, dat in een der door DE KAT ANGELINO in T.B.G. LX (1921) gegeven tooverspreuken dier léjaks de om toovermacht smekende léjak zich als representant van Bima sakti en als boodschapper van Batara Bajoe beschouwt. Dit wijst ongetwijfeld op verband tusschen het léjak-geloof en de figuur van Bima-Bhairawa. Het is mij echter niet duidelijk of hier de mantra Bhimaçakti (heeft deze iets te maken met de Bhimastawa?) dan wel de bekende donkere vlek in den Melkweg bedoeld is.

1) Zie COHEN STUART, Bråtå Joedå I : XII, noot 22 en KATS, De Wajang Poerwå 254 vlgg.

2) JUYNBOLL, Supplement Catalogus enz. I : 267 no. DCCXI (Cod. 4132)

„Bhīmaswarga. Inhoud: Paṇḍoe gaat naar de hel, omdat hij den heiligen Kindama gedood had, eene geschiedenis, die aan het Ādiparwa ontleend is. Zijne weduwe Kunti spoort hare 5 zoons, de Pāṇḍawa's, aan, hunnen vader uit de kawah te verlossen. Daarbij draagt Bhīma zijne moeder en broeders. Ook de clowns Delĕm, Tuwalen en Sangut, de Balineesche vertegenwoordigers van den Javaanschen Sĕmar en zijne zoons Petruk, Nalagareng enz., vergezellen hem. Bhīma bestrijdt Cikrabala, Gora Wikrama, Utpata, Jogor Manik en Suratma, de dorakāla's en den hellehond (asu gaplong), tot hij eindelijk Paṇḍu's ātman krijgt." (Wat Dilĕm en Sangoet in gezelschap van Twalĕn — en dat zonder zijn collega Mĕrdah — doen, is mij niet duidelijk. De eersten zijn de Korawa-parĕkans, de laatsten die der Pĕṇḍawa's. Dilĕm, Twalĕn en Sangoet zijn in geen geval als „stel" te vergelijken met Sĕmar, Pétroek en Nālāgarèng).
Zie ook de Rama nitis (Ibidem II : 75 beneden).

In zang III van hetzelfde gedicht wordt nog een andere verlossing aan Bhīma toegeschreven nl. van Dharmawangça (Yudhiṣṭhira).

En dat beide punten ook ten tijde van onzen veronderstelden Bhīma-cultus op den voorgrond moeten hebben gestaan, moge blijken uit de verklaring die ik thans hoop te geven van een relief van Soekoeh, hetwelk tot nog toe, evenals het Soekoeh-schrift zoo langen tijd deed, aan pogingen tot verklaring weerstand heeft geboden. Ik bedoel het relief, dat ik in mijn gids voor die oudheden als volgt beschreef:

> „Ten slotte staan wij dan tegenover dat eigenaardige, hoefijzervormige sierstuk, hetwelk aan weerszijden in twee helaas geschonden kidangkoppen uitloopt en waarin wij Bima nogmaals terugvinden, thans staande voor niemand minder dan Batara Goeroe, den Heer des Hemels. Daaronder nog een paar kleine voorstellingen van kluizenaars. Helaas zijn de voorstellingen van dit sierstuk, alsmede van de twee laatstbeschreven pijlers, nog onverklaard. De moeilijkheid is hierin gelegen, dat deze verhalen in de tegenwoordige wajang niet meer of geheel gewijzigd voorkomen, terwijl zij weder te zeer afwijken van de klassieke verhalen uit het Sanskrit Mahabharata om door de lezing daarvan te kunnen worden opgehelderd. Het zijn vaak onoplosbare puzzles, waarvan de oplossing ons door toevalligheden plotseling in de schoot zal kunnen vallen." [1]
> (*Figuur 9*).

Eerder dan ik toenmaals durfde hopen valt zij ons thans in de schoot, indien ik mij althans niet al te zeer vergis.

Bezien wij het sierstuk eerst iets nader. Op een steenplaat van gerekt hoefijzervormige gedaante is en relief een omloopende rand aangebracht, welke het stuk van buiten afsluit, doch die van onderen open is. Daar toch eindigt deze rand in twee naar buiten gerichte kidangkoppen, of liever voorlijven van die dieren, waaraan de voorpooten nog aanwezig zijn — hoewel kennelijk niet als herte- doch als vogelpooten bedoeld. Aan den onderkant wordt het stuk afgesloten door een lijstje, dat aan weerszijden in een antefix van gebogen vormen eindigt [2]).

De rand vertoont voorts aan den bovenkant precies in het midden een kāla-kop en face, gebaard en van hetzelfde type als die van de eerste poort van Soekoeh. De kop heeft soebĕngs in de ooren en een driedeeligen hoofdtooi, uitstekend als de drie kuiven van een clownskop. Links en rechts van dezen kop bevindt zich op eenigen afstand een dergelijke kop, doch en profiel en naar den middelste toe gekeerd. Hun tooi is geheel dezelfde.

Binnen dezen rand nu, welke ons onmiddellijk aan den bekenden regenboog doet denken, welke op andere reliefs te zien valt [3]), doch dan van onderen „toegeknepen", bevinden zich drie verschillende voorstellingen boven elkaar.

De onderste is die van twee kluizenaars, welke een kikvorsch-achtig wezen tusschen zich vasthouden en daaraan schijnen te trekken. Daarboven ziet men een zittenden kluizenaar met een klein menschje voor zich, misschien een kind, terwijl zich op den achtergrond een bale bevindt. Daarboven vinden wij de grootste voorstelling, namelijk die van een twee-koppigen nāga, op wiens linker-kop zich de figuur van Bhaṭāra Guru op een voetstuk en tegen een prabhāmaṇḍala verheft, vier-armig

1) „Gids enz." pag. 24. Foto O.D. 7126.

2) Deze antefixen vindt men ook aan het hoofdmonument van Soekoeh.

3) Wij hebben hier wederom een voorstelling van den regenboog, over welks waarschijnlijk austronesischen oorsprong BOSCH onlangs licht heeft laten schijnen (B. E. F. E. O. XXXI : 485 vlgg.). Het is nog niet duidelijk, wat deze boog precies te zeggen heeft, ook al blijkt thans uit alles, dat hij verschijnt over magisch-krachtige personen en bij magisch-beteekenisvolle gebeurtenissen. Dit geschiedt echter verre van regelmatig.

en van een kluizenaars-haartooi voorzien, terwijl op den anderen kop Bhīma staat, de rechterarm opgeheven en de vuist gebald (in phallisch gebaar ?), de linkerarm neergestrekt. Nāgopawīta, driedubbele boven- en onderarmbanden, driedubbele gordel, kain-slip van het polèng-patroon, vruchtvormige oorhangers, kaloeng en soepit oerang maken zijn tooi uit. Guru's voorarmen zijn vóór het middel gelegd, de vuisten met opgestoken duimen tegen elkaar; de achterarmen dragen geen attributen. Bhīma draagt een knevel, terwijl zijn iets terzijde geschoven kain-slip een phallus laat zien.

Het komt mij voor, dat een verklaring van deze voorstellingen in nauw verband met hetgeen boven reeds werd opgemerkt zeer wel mogelijk is. Merken wij namelijk op, dat het kleine kikvorschachtige wezen, dat door de twee kluizenaars wordt vastgehouden en waaraan zij schijnen te trekken, inderdaad geen kikvorsch is, doch een vormloos menschenlichaam, dan ligt het thans voor de hand te denken aan de pogingen, welke men onmiddellijk na de geboorte van Bhīma aanwendde, teneinde deze van zijn boengkoes (hulsel, helm) te verlossen. De daarbij aansluitende voorstelling geeft dan hetzelfde wezen, doch thans met menschelijke vormen weer en kan dus voorstellen de nog in de wajang voorkomende episode, waarbij de verloste Bimå door Narådå op den schoot genomen wordt en van dezen den naam Bråtåséna verkrijgt. Slaan beide kennelijk bij elkaar hoorende voorstellingen dus wellicht op de lakon „Bimå boengkoes", de bovenste voorstelling kan niet anders verklaard worden dan als de ontmoeting van Bhīma en Guru in den hemel, waarbij de eerste van den laatste de ziel van zijn vader, Pāṇḍu, opeischt, om deze dan uit de kawah, de helleketel, te gaan verlossen. Dat Bhīma hierbij staat en niet, zooals men verwachten zou, onder het maken van een sĕmbah neerknielt, is geheel in overeenstemming met hetgeen nog steeds in de wajang hieromtrent gebruik is: Bimå knielt voor niemand, behalve voor Déwåroetji. Ook het gebaar van zijn rechterhand is, bij het gestrekt houden van zijn linkerarm, volkomen in wajangstijl.

Aldus vinden wij dan aan het voornaamste Bhīma-heiligdom van Java op een kennelijk voornaam onderdeel de beide verlossingen van en door Bhīma uitgebeeld, waardoor zij in beteekenis aanmerkelijk gewonnen hebben. Beide punten leveren mijns inziens dan ook redenen genoeg om Bhīma meer dan zijne broeders in aanmerking te doen komen om met den Verlosser Bhīma-Çiwa in verband gebracht te worden en hem in het middelpunt te plaatsen van een verlossingssysteem, dat tot het ontstaan van een afzonderlijke secte kan hebben geleid.

Het lijkt mij zelfs niet uitgesloten, ja, eerder waarschijnlijk, dat de speciale keuze van dezen wajangheld tot leidsman bij het leven, zooals dat bij meerdere Javanen, die de oudjavaansche cultuur niet alleen naar het uiterlijk trachten te behouden, nog immer geschiedt, een overblijfsel is van zulk een verlossingsleer met Bimå tot middelpunt. [1])

Speciaal de groote rol, welke door hem gespeeld wordt in de Bimå soetji, de lakon, waarin Bimå door zijn goeroe Dronå wordt uitgezonden om het (verlossende !) levenswater te vinden en waarbij hij, in de diepten der zee terechtkomende, van het Alwezen de inwijding ontvangt, wijst in deze richting — meer dan eenig andere held der epen

---

1. Zie Z. H. MANGKOE NAGORO VII in Djåwå 1933: 79 vlgg., in het bijzonder 92 vlgg. Teekenend is daarbij het verband, tusschen lakon en sĕmadi gelegd; immers, samādhi is in de indische yoga-leer het hoogere stadium van meditatie (dhyāna), hetwelk de verlossing ten doel heeft.

draagt hier Bimå een magisch-mystisch karakter. [1])

Zoo begrijpen wij dan ook beter, hoe het komt dat in de door Goris in dit tijdschrift in een helder licht geplaatste rërënggans (beschrijvingen) van Bimå verschillende elementen voorkomen, die wij niet steeds uit Bimå's affiniteit met Bajoe, zijn vader, verklaren kunnen, doch die ons onmiddellijk verwijzen naar de mystieke terminologie der Bhairawa's. [2]) Immers, hij wordt gezegd verblijf te hebben gehouden op het kerkhof Gåṇḍåmajit, „lijkengeur", [3]) een typisch tantrische term der Bhairawa's; hij is de vader-en-moeder zijner broeders, hij heeft op zijn tochten de bliksem, aardbevingen en orkanen tot gezellen, hij heeft een mystieke geur, is wreed als Takṣaka, de slangenvorst, hij is goeroe zonder boekenkennis, hij ziet niet op of om bij zijn stormachtig voortgaan, tooverspreuken prevelende, boomen ontwortelende of afbrekende, hij is niet kieskeurig met eten en propt zich vol, met bakken tegelijk, spreekt tegen iedereen Ngoko, enz. enz. Kortom, hij gedraagt zich als een Bhairawa. Zijn phallisch karakter, door hoofsch-moslimsche invloeden wel grootendeels „ausgemerzt", blijkt ons uit het verhaal van zijne hartstocht voor Sĕmbådrå, waarbij zijne penis, over den grond slepende, de rivier Sĕrajoe deed ontstaan, terwijl een tweemaal vermelde dronkenschap eveneens geheel in Bhairawa-stijl is.[4]) Dit alles past inderdaad eer voor een Bhairawa, dan voor een sterfelijken held uit het Mahābhārata en een historischen achtergrond verkrijgt het eerst indien men er de door Moens gegeven beschrijving van tantrische Bhairawa-verlossingspraktijken naast legt. [5])

Alles bijeengenomen, geloof ik dat er wel nauwelijks twijfel aan kan bestaan, dat zich eenmaal op Java, en wel in de laatste eeuwen van Majapahit en waarschijnlijk ontstaan tegelijk met of tengevolge van den opbloei der Bhairawasecten, een verlossingsleer moet hebben ontwikkeld, waarin Bhīma een dergelijke rol speelde als Bhairawa in bovengenoemde secten deed. Deze rol moet dan via de correspondentie Bhīma-Çiwa met Bhairawa-Çiwa in het leven zijn geroepen en voornamelijk zijn gespeeld in verband met heiligdommen op berghellingen. [6]) Dit laatste valt gemakkelijk te verklaren uit de oudinheemsche opvatting van den berg als voorouder-hemel, waarheen de

1) Zie VREEDE, Catalogus enz. pag. 248. No. CXLVII (Cod. 1804), waarvan de inhoud door Goris is aangehaald in Djåwå 1927 : 110 vlgg. Voorts BERG, Inleiding tot de studie van het Oud-Javaansch, pag. 107 vlgg.

2) GORIS, Storm-Kind en Geestes Zoon, in Djåwå 1927 : 110 vlgg.

3) GORIS geeft Gåṇḍåmajit als naam van een kerkhof, waar Bimå zou zijn neergelegd (Djåwå 1927 : 110). Elders vind ik echter Gåṇḍåmaji en Gåṇḍåmajoe, wat echter toch namen van kerkhoven moeten zijn, gezien de balische naam van het kerkhof (sétra) Gandamajoe, waar in de Tjalonarang-legende deze heks voor Doerga verscheen. (DE KAT ANGELINO in T.B.G. XL (1921) : 10).

4) De eerste maal wordt hij dronken door de Koråwå's in de put Djålåtoendå geworpen, de tweede maal houdt hij zich dronken in de episode van het lakhuis. „Ausgemerzt" lijkt mij ook de oorspronkelijke beteekenis van wat in de rërënggans gezegd wordt omtrent zijn „ontwijken van de vijf booze driften" (GORIS, Djåwå 1927 : 111), vooral omdat dit in verband gebracht wordt met de vijfkleurige polèng, welke wij bij Bhairawa terugvonden. Oorspronkelijk zal wel de bedoeling geweest zijn, dat hij die vijf driften (de vijf boven genoemde ritueele zaken?) ritueel beoefende, wat verbloemd diende te worden voor het algemeen. Men vergelijke de lakon Pĕdjahipoen Doersasånå waarin Bimå het bloed uit het lijk van zijn vijand drinkt.

Ik vestig hier ten overvloede nog de aandacht op de daemonische trekken in het gelaat van den Bhīma der reliefs en de Bimå-pop uit de wajang, welke deze geheel doet verschillen van die zijner broeders (ronde oogen, uitstekende neus, knobbels boven de neus enz.).

5) Het zou ons na het bovenstaande niet verbazen indien Bhīma ook op een of andere wijze met buddhistische verlossingsleeren in verband gebracht zou zijn geworden; inzake verlossingspraktijken was het onderscheid tusschen Çiwaisme en Buddhisme op Java uiterst gering.

Uit een van Dr. Poerbatjaraka ter inzage ontvangen vertaling van de Dewaruci (Middeljavaansche tĕmbang, hs. B.G. No. 279) bleek mij, dat Bhīma's leeraar, Dewaruci, aldaar wordt genoemd met de volgende termen: jīnarṣi, buddhatatwarṣi, janārdana, ādibuddharṣi en ten slotte werocana! Daar Dr. Bosch mij mededeelde nog enkele andere bijzonderheden in dit verband te willen publiceeren, verwijs ik den lezer daarnaar.

6) Opmerkelijk is het, dat de eenige bekende bronzen schedelnap op een berghelling te voorschijn is gekomen (Djåwå 1929 : 14 vlgg.). De Bhairawa's waren in Voor-Indië onder het publiek bekend als kapālika's, zooveel als „schedelaars".

verloste ziel zich spoedde; die heiligdommen vormden de poorten tot dien hemel. Deze verlossingsleer, o.a. te Soekoeh beleden en in praktijk gebracht, liet hare sporen in de hedendaagsche opvattingen omtrent Bimå duidelijk na. Het is dan ook te hopen dat men, door het bovenstaande opmerkzaam gemaakt, in de javaansche literatuur naar nadere gegevens moge speuren, welke den aard van dien Bhīma-cultus nader kunnen bepalen. [1])

---

1) Men zal zich met bevreemding afvragen waar bij dit alles de invloed van Wāyu blijft, die toch als lijfelijke vader van Bhīma geldt en hem het broederschap met Hanumat heeft bezorgd. Het komt mij echter voor, dat wij voor de populaire voorstellingen op Java geen al te groote waarde aan dat vaderschap moeten toekennen; voor Hanumat is Wāyu op den Archipel zelfs uitgeschakeld door de voorstelling dat deze ten rechte de zoon van Rāma en Añjanā zou zijn, waarbij Wāyu slechts een bemiddelende rol heeft gespeeld (zie Rāmalegenden und Rāmareliefs in Indonesiën I : 94 vlg.). WINTERNITZ wijst er reeds op, dat de episode, waarbij Wāyu als vader van Bhīma fungeert, niet tot de kern van het Mahābhārata kan behooren (Geschichte der Indischen Literatur I (1909) : 276) en uit boven geciteerd onderzoek der Rāmaverhalen weten wij voorts, dat wij voor den Archipel eer oudere dan jongere, officieele redacties der Hindu-epen mogen verwachten. Een en ander brengt mij ertoe om, hoezeer Wāyu's vaderschap ook onder invloed der kāwya-literatuur, in de kakawins op Java werkzaam geweest, op den voorgrond kan zijn gebracht, deze figuur toch in de populaire voorstellingen in dit verband als secundair te beschouwen. In ieder geval zou ik er niet zulk een groote beteekenis aan willen hechten, dat alle mystieke eigenschappen van Bimå uit dezen god zouden kunnen worden verklaard, hoewel ik met GORIS gaarne aanneem dat de associatie van Wāyu = windgod met wāyu = adem, levensgeest, de Bimå-mystiek aanmerkelijk moet hebben beinvloed. Een feit is het echter, dat in de mystieke Bimå-geschriften onze held wel in verband gebracht wordt met Guru = Çiwa, niet echter met Wāyu. Aan Bimå wordt daar namelijk door Déwåroetji „onthuld" dat hij eigenlijk afstamt van Baṭårå Goeroe; wellicht hebben wij hierin een bewuste correctie op de Wāyulegende te zien. (Terloops wil ik hier opmerken, dat de door BERG in zijn „Inleiding enz." op pag. 109 noot 2 gegeven identificatie van Nawaruci (*Déwåroetji*) en Çiwa mij niet zoo vanzelfsprekend voorkomt. Nawaruci is het Acintya, het Niet-wezen, naar het mij voorkomt een uitbeelding van een philosophisch begrip, dat in de huidige balische kunst wordt voorgesteld als een geslachtloos, strek magisch gekleurd, uit in beeld gebrachte mantra's gevormd klein wezen, dat nimmer met Siwa in verband wordt gebracht. Siwa is dan ook veel lager dan de Tjintija, zooals deze wonderlijke onwerkelijke figuur geheeten wordt. Het is naar mijn meening ongetwijfeld dit wezen, hetwelk met Nawaruci bedoeld is; geen godheid dus in den eigenlijken zin, doch de gepersonifieerde mystiek-philosophisch hoogstbereikbare volmaking, de hakîkah als men wil of het nirwāṇa. Men vergelijke de hierboven gegeven plaatsen uit de Dewaruci, waar deze (= Nawaruci) Wairocana wordt genoemd. Ook Wairocana geldt als hooger dan Çiwa.

POERWÂ-LAKON BIMÂ BOENGKOES. (REDACTIE A). [1]

Eerste tooneel.

Er wordt verhaald dat op een dag Praboe Ḍĕṣṭârâtâ [2]) met zijn eersten minister Sĕngkoeni [3]) en zijn generaal en zoon Djâjâpitânâ (Soejoedânâ) [4]) bij elkaar zijn gezeten. Het gesprek loopt over een neef van den Vorst, die met den helm is geboren en reeds gedurende drie jaren te vondeling is gelegd in het bosch Gânḍâmajoe, in welk lot Radèn Pamadé [5]), die nog niet eens mondig is, moet deelen, daarbij vergezeld door diens drie dienaren. Vorst Ḍĕṣṭârâtâ is diep getroffen door de buitengewone manier, waarop zijn broeder Praboe Paṇḍoe Déwânâtâ voor zijn kinderen zorgde en beveelt Sĕngkoeni deze aan de Korâwâ's ten voorbeeld te stellen, opdat deze in boetedoening [6]) niet ten achter zullen staan bij de Pĕṇḍâwâ's, de voorspelling der goden indachtig, dat eenmaal de Korâwâ's en Pĕṇḍâwâ's in vijandschap met elkaar zullen leven. In verband hiermee wordt het van het grootste gewicht geacht om den inhoud van den helm te dooden.

Vorst Ḍĕṣṭârâtâ draagt daarom Sĕngkoeni op om, onder het voorwendsel mede te willen werken aan het doorbreken van den helm — deze schijnt onkwetsbaar te zijn — naar het heilige bosch Gânḍâmajoe [7]) te gaan, waar de helm en inhoud zich nog bevinden en daartoe een wapen mede te nemen, dat bij de minste aanraking een doodelijke uitwerking heeft. Met dit wapen zou dan de helm moeten worden bewerkt.

Tweede tooneel.

Hierna begeeft de Vorst zich naar het appartement van zijn gemalin Dèwi Gĕndari, [8]) waar ook zijn dochter Doersilâwati [9]) vertoeft.

Derde tooneel.

Intusschen brengt Sĕngkoeni het bevel van zijn Vorst aan Djâjâpitânâ en de Korâwâ's over, hen op het hart drukkende er voor te zorgen, dat de toeleg gelukt, waarna zij met hun allen vertrekken. [10])

Vierde tooneel.

Er wordt nu verhaald, dat Kâlâdrĕnggângsâ [11]), boetâ-vorst van

---

1) De in bijlagen I en II gegeven uittreksels uit de lakons Bimâ boengkoes en Paṇḍoe swargâ dank ik aan de vriendelijkheid van Z.H. Mangkoe Nagoro VII. Het zijn Soerakartasche lakons.

2) = Dhṛtarâṣṭra, de blinde broeder van Pâṇḍu.

3) = Çakuni.

4) = Duryodhana, in de lakons ook wel Doerjodânâ genoemd.

5) = jeugdnaam van Arjuna. Elders Pĕrmadi, weer elders Djanâkâ.

6) Bedoeld zal wel zijn „ascese verrichten, teneinde bovennatuurlijke krachten te verzamelen voor den komenden strijd". Zóó wordt blijkbaar Bimâ's verblijf in den helm door de Korâwâ's opgevat, waarop deze den raad krijgen iets dergelijks te doen, teneinde niet in „kasaktèn" bij de Pĕṇḍâwâ's achter te staan. In tooneel 8 vinden wij dan ook verhaald, dat de natuur in opschudding kwam (lees: het magisch evenwicht verbroken werd) door Bimâ's verblijf in den helm.

7) De meest oorspronkelijke vorm is wel Gânḍâmaji van Sanskr. gandhamayî, uit geuren bestaand. Hiervan kan dan Gânḍâmajoe gemaakt zijn, waarbij aan ajoe, dan wel Gânḍâmajit, waarbij aan majit (Arabisch: majjit) gedacht werd.

8) = Gândhârî, de „prinses uit Gandhâra".

9) = Duhçalâ.

10) Men lette op het stereotype begin als van schier elke lakon, waarbij het eerste tooneel den vorst in Rade vertoont, gezeten in de staatsie-pĕṇḍâpâ in het binnenste van den kraton, het tweede den vorst „naar binnen" laat gaan om zich naar zijn echtgenooten te begeven, het derde den toeschouwer „naar buiten" leidt, doordat de bevelen van den vorst via zijn rijksbestuurder en generaals doorgegeven worden aan de op den aloen-aloen verzamelde troepen.

11) Namen van boetâ-vorsten vangen meestal met Kâlâ- aan, zijn echter vaak genoeg niet tot Sanskrit-origineelen terug te brengen, doordat de ḍalangs zich op dit gebied gemeenlijk meer vrijheid veroorloofden dan op dat der Pâṇḍawa's en Kaurawa's. Dat men opzettelijk de oude namen wijzigde, teneinde er een toespeling in op te nemen op personen, die men niet al te gunstig gezind was, mag men op grond van hetgeen de ḍalang — vooral die der kratons — zich tegenwoordig nog met de lakons veroorlooft, gerust aannemen. Nog heden ziet men bij den vorst geliefde figuren op den voorgrond gebracht, andere gebezigd om er op verfijnde wijze toegediende, al of niet aangename toespelingen

Batorĕtå [1]) met zijn vrouwelijke patih Kĕpĕtmégå[2]) het denkbeeld bespreekt om een aanzoek te doen om de hand van Dèwi Tjitråwarsiti, dochter van den Vorst van Tasikmadoe. Met het overbrengen van het aanzoek wordt de boetå Bragalbå belast.

Vijfde tooneel.

Op een dag dat Vorst Karéntagnjånå van Tasikmadoe hof houdt, met in zijn bijzijn zijn jongste zoon Tjitråwarsitå en zijn minister Mandånåsråjå, heeft de Vorst het over zijn dochter Dèwi Tjitråwarsiti, om wier hand reeds zoovele aanzoeken zijn gedaan.

Nauwelijks is hij uitgesproken of de boetå Bragalbå wordt aangediend. Hij overhandigt den Vorst den brief van zijn gebieder, Vorst Kålådrĕnggångså, en deelt mede dat deze Dèwi Tjitråwarsiti ten huwelijk vraagt.

Vorst Karéntagnjånå raadpleegt hierover zijn jongsten zoon, die het voorstel aan de hand doet om de toestemming te doen afhangen van de vervulling van een bijzondere voorwaarde. Deze komt hierop neer, dat degene, wien het gelukt Tjitråwarsitå te dooden, de hand zal krijgen van Dèwi Tjitråwarsiti. [3]).

Bragalbå antwoordt dat dit goed uitkomt, omdat hij volmacht heeft alles te beslissen. Hij verklaart zich dan ook bereid om den strijd met Tjitråwarsitå aan te binden, waartoe de Vorst toestemming geeft.

De strijd wordt gestreden met als resultaat de nederlaag van Tjitråwarsitå en het leger van Tasikmadoe. In zijn diepe verslagenheid over de geleden nederlaag krijgt Tjitråwarsitå een ingeving, die hem zegt, dat hij, wil hij alsnog de overwinning behalen, de hulp moet inroepen van een zekeren ksatrijå, die, door zijn drie dienaren gevolgd, in het bosch Gåṇḍåmajoe rondzwerft. Aan Mandånåsråjå deelt hij die ingeving mede, hem tevens verzoekende, die over te brengen aan zijn vader, den Vorst, waarop hij het strijdtooneel verlaat en zich op weg begeeft om den ksatrijå te zoeken. Het boetå-leger sluit daarna de stad Tasikmadoe van alle kanten in.

Het verhaal wordt onderbroken door de zgn. gårågårå waarbij de gebruikelijke kluchtspelen en grappen van Nålågarèng en Pétroek ten beste worden gegeven [4]).

Zesde tooneel.

Nog steeds bevindt zich Pamadé op de heilige plek, waar zijn broeder (de helm met inhoud) te vondeling is gelegd. Hij is diep bedroefd dat er geen enkel wapen kan worden gevonden om den helm open te snijden. Sĕmar heeft evenwel een vast vertrouwen dat het ten slotte zal lukken en troost daarmee zijn Heer. Pétroek en Nålågarèng betreuren het feit, dat Vorst Paṇḍoe het over zich heeft kunnen verkrijgen om zijn jeugdigen zoon zoo'n boetedoening op te leggen. Het toeval wil dat Tjitråwarsitå op die plek verschijnt. Na ingelicht te zijn door Sĕmar, wie ze zijn, vraagt Tjitråwarsitå aan Pamadé om het boetå-leger, dat Tasikmadoe insluit, te bestrijden en te verdrijven. Sĕmar merkt op, dat Pamadé daarvoor nog te jong is; ook heeft hij opdracht om bij zijn broeder (de helm met inhoud) te blijven. Tjitråwarsitå antwoordt daarop, dat hij ge-

(Vervolg noot 11, van pag. 50).
op personen en zaken in te verwerken, ja, men ziet er zelfs niet tegen op om, voor het geval de vorst twee figuren, doch elk uit een ganasch andere periode, gaarne ziet, een zoogenaamde tjarangan-lakon te vervaardigen, waarin aan de legendarische historie geweld wordt aangedaan en beide op hetzelfde oogenblik ten tooneele verschijnen. Een dergelijk motief zal waarschijnlijk wel tot het ontstaan van de Råmå nitis aanleiding gegeven hebben. (Catalogus Juynboll, II : 74).

1) Elders Batoerĕtnå, „juweel-steen".

2) Boetå-vorsten hebben meestal vrouwelijke patihs, rijksbestuurders. Kĕpĕt is een kipas, waaier; de beteekenis en oorsprong van den naam ontgaan mij.

3) Schuilt hier een spoor van een broederhuwelijk? Zooals ik elders heb aannemelijk gemaakt, kan men vooral in de lakons zeer oude trekjes verwachten; de hier gegeven swayamwara is wel een zeer ongebruikelijke.

4) Men zou de gårå-gårå iets verder in de lakon verwachten, namelijk zoodanig, dat hij precies om twaalf uur plaats zou hebben.

handeld heeft volgens een ingeving van de goden. Ook zou Pamadé zelf niet aan den strijd behoeven deel te nemen, zijn verschijning alleen zou voldoende zijn om den vijand den nederlaag te bezorgen. De strijd tegen de reuzen zou Tjitrâwarsitâ wel op zich nemen. Wat het opengaan van den helm betreft, zoo kan wellicht zijn vader Vorst Karéntagnjânâ de noodige inlichtingen verschaffen. Sĕmar vindt dit uitstekend, neemt Pamadé op zijn rug en zoo begeven zij zich met hun allen op weg.

Zevende tooneel.

Als Tjitrâwarsitâ en Pamadé op het strijdtooneel komen, wordt het gevecht met de boetâ's, die Tasikmadoe hebben ingesloten, hervat. De boetâ's worden verslagen en Pamadé wordt bij Vorst Karéntagnjânâ gebracht. Het doet den Vorst goed bij die gelegenheid zijn zoon Tjitrâwarsitâ te zien, omdat even te voren zijn minister Mandânâsrâjâ den Vorst heeft medegedeeld, dat Tjitrâwarsitâ plotseling den strijd met de boetâ's heeft gestaakt en is weggegaan. Na van den nederlaag en het verdwijnen der boetâ's te hebben verteld vraagt Sĕmar aan den Vorst of deze soms het een of andere wapen weet, dat scherp genoeg is om den helm open te snijden, waarmee een telg van Paṇḍoe is geboren. Tot dusverre kon geen enkel wapen daarvoor gebruikt worden. De Vorst deelt hierop mede, dat hij wel is waar daar geen wapen voor weet, maar dat er toch spoedig hulp van de goden kan worden verwacht, waardoor de helm zal openbreken. Sĕmar is hierdoor voldaan en neemt met Pamadé afscheid om weder naar het heilige bosch te gaan voor de bewaking van den helm en inhoud.

Achtste tooneel.

Er wordt nu verhaald, dat in het godenverblijf Sang Hjang Pramèṣṭi Goeroe, Dèwi Oemâ en Narâdâ bij elkaar zitten. Het heeft de verwondering van Goeroe gaande gemaakt dat de natuur zoo oproerig is geworden. Naar de reden hiervan gevraagd wordende antwoordt Narâdâ, dat het komt door de geboorte van een telg van Paṇḍoe met den helm. Indien er niets gedaan wordt om den inhoud van den helm te verlossen zal het oproerige in de natuur voortduren. Hierop roept Goeroe zijn zoon Gadjahsénâ, die de gedaante heeft van een olifant. [1]) Aan dezen Gadjahsénâ draagt Goeroe op den helm open te breken. Narâdâ zal meegaan; indien Gadjahsénâ daartoe niet in staat is, zal hij niet erkend worden Goeroe's zoon te zijn. Na het vertrek van Gadjahsénâ en Narâdâ deelt Baṭârâ Goeroe aan Oemâ mede, dat het voorbeschikt is, dat Gadjahsénâ een metamorphose zal ondergaan en terug zal keeren in de gedaante van den telg van Paṇḍoe, die zich in den helm bevindt. Het is daarom goed, dat Dèwi Oemâ Gadjahsénâ volgt om aan den helm met inhoud (de boengkoes) de noodige kleederdracht te geven; wat Dèwi Oemâ dan ook doet. [2])

Negende tooneel.

De helm met inhoud bevindt zich nog steeds op een grooten platten steen in het heilige bosch Gânḍâmajoe. Aldaar aangekomen beveelt Narâdâ aan Gadjahsénâ om den helm te doorbreken. Gadjahsénâ blijkt daartoe niet in staat te zijn, want zijn pogingen blijven zonder resultaat. Evenwel geeft Gadjahsénâ den moed niet op en wil hij liever sterven dan den helm ongebroken laten. Op dat voor Gadjahsénâ spannende moment komt Baṭari Oemâ, die door haar bovennatuurlijke macht onmiddellijk in de binnenruimte van den helm doordringt en de mededeeling doet, dat thans het oogenblik is gekomen om te voor-

1) = Gaṇeça. Sang Hjang Pramèṣṭi (= parameṣṭhi) Goeroe is dus Çiwa.

2) In redactie B van deze lakon (zie beneden), wordt aangegeven welk verband er tusschen Oemâ en Gadjahsénâ is.

schijn te komen. Daarbij overhandigt zij de door Baṭārā Goeroe medegegeven kleederdracht, bestaande uit: het kleed polèng bang bintoeloe, dat als lendekleed moet dienen, 2. de armband tjāndrākirānā, 3. de halsketting nāgāsāsrā of nāgābāndā, 4. het oorsieraad djarotingasĕm, 5. de hoofdtooi poeḍak sinoempĕt. [1])

Nadat Baṭari Oemā het kind, dat zich in den helm bevindt, van bedoelde kleederdracht heeft voorzien, verdwijnt ze. Gadjahsénā hervat zijn pogingen om den helm te doorbreken. Als het hem ten slotte gelukt, verdwijnt hij en wordt één met den inhoud van den helm, die nu te voorschijn komt in de gedaante van een jongeling, die reeds spreken kan en reeds voorzien is van een kleederdracht o.a. van het lendekleed. [2]) Haastig komt de jongeling naar Narādā toe, aan wien hij vraagt hoe hij hier is gekomen en wie zijn ouders zijn. Narādā licht hem in en geeft hem den naam Brātāsénā, hem tevens den wenk gevende om naar Ngastinā [3]) te gaan.

Brātāsénā geeft hieraan gevolg; Narādā neemt den ledigen helm op en neemt die mee naar het rijk Bānākĕling, alwaar hij dien laat vallen op den steen Soemājānā.

Tiende tooneel.

Het toeval wil, dat de Vorst van Bānākĕling in groote zorgen verkeert door den vurigen wensch van zijn gemalin Dèwi Nandi naar een zoon, welke hartewensch maar niet in vervulling gaat, welke moeite de vorst ook doet. [4])

Ten einde raad deelt hij zijn gemalin mede zich te willen afzonderen om de gunst van de goden af te smeken. Daar de vorst het vermogen bezit om te vliegen, begeeft hij zich, om niet gestoord te worden, in het luchtruim.

Als hij boven het bosch Bānākĕling zweeft, wordt zijn aandacht getrokken door een bijzonder helderen lichtglans, die bij onderzoek blijkt afkomstig te zijn van een vlies, dat daar op den grond ligt. De vorst raapt het op en neemt het mee naar zijn paleis, alwaar hij het afwascht met het heilige water Gégé. [5]) Door de kracht van het tooverformulier, dat hij daarbij uitspreekt, verandert het vlies in een jongetje, aan wie hij den naam Tirtānātā of Sindoerĕdjā [6]) geeft. Vol blijdschap brengt hij het jongetje bij zijn gemalin, haar mededeelende, dat het een geschenk is van de goden, haar tevens opdragende het kind liefderijk te verzorgen als geldt het haar eigen kind. Haar wensch om een zoon te krijgen zou

---

1) De „polèng bang bintoeloe" is de bekende geruite doek, waarvan de ruiten elk een der vijf magische kleuren behooren te hebben. „Tjāndrākirānā" is, zooals men weet, een naam voor de prinses van Dāhā, gemalin van Pandji; waarom Bimā's armband dezen naam draagt is mij onbekend. „Nāgāsāsrā" (1000-slangen) of „nāgābāndā" (slangenband) duidt op Bimā's slangen-upawita. De „djarot-ing-asĕm" (de ribbe van een tamarinde-peul) is het scherpe spitse oorsieraad van Bimā.

2) Hier, en ook in redactie B, hebben wij, om met Rouffaer te spreken, iets zéér belangrijks. Bimā blijkt hier namelijk vereenzelvigd te worden met Gaṇeça (Gadjahsénā), wederom iets, wat geheel buiten de oude voorstelling van Bhīma's verwantschap met Wāyu omgaat, doch dichter staat bij de correspondentie Bhīma-Çiwa. Dat onze held overigens met Gaṇeça vereenzelvigd wordt, is niet zoo vreemd als het schijnt, aangezien laatstgenoemde vooral bekend staat als de uit-den-wegruimer van alle hindernissen, iets wat in onverminderde mate ook voor Bimā gelden kan. Beiden hebben, zooals bekend, de nāgopawīta. Het zou interessant zijn na te gaan waar deze identificatie nog meer aangetroffen worden kan. KATS zegt in zijn boek over de wajang poerwā op pag. 255 dat de „olifant Senā" (van een zoonschap van Goeroe wordt daar niet gesproken) door Goeroe gezonden wordt, den helm verbreekt en dan „als de wind verdwijnt." Moeten wij dit opvatten als een zich snel verwijderen, dan zegt het in ons geval niets; is het een minder gelukkige uitdrukking voor „in het niet verdwijnen", dan zou van een identificatie kunnen gesproken worden. COHEN STUART I: XII noot 22 spreekt wel van Gadjahsénā als Goeroe's zoon, doch niet van een wedergeboorte als Bimā.

3) = Hastināpura.

4) Gedoeld wordt op de honderden van magische hulpmiddelen om bevruchting tot stand te brengen en welke men nimmer nalaat toe te passen — ook dan, wanneer er niet de minste aanleiding is tot het vermoeden dat zij niet zou plaats hebben.

5) Magisch krachtig water om kinderen onmiddellijk tot volwassenen te maken. Bijna alle helden uit de legenden verrichten onmiddellijk na hun geboorte wonderdaden, nadat zij door dit water volwassen zijn gemaakt.

6) De naam Sindoerĕdjā (Sindhurāja) wijst erop, dat wij het woord kĕling in den naam van het rijk Bānākĕling (Wānā-kalingga) inderdaad als een aanduiding voor Indië moeten opvatten.

dan spoedig worden verhoord. Als Tirtånåtå is opgegroeid tot een flinken jongen, wenschen de Vorst en zijn gemalin niets liever dan dat hij den Vorst zou opvolgen.

Elfde tooneel.

Intusschen is Pamadé, die zich nog steeds in het heilige bosch Gåṇḍåmajoe bevindt, tot de ontdekking gekomen, dat de helm met inhoud en al is verdwenen. Tot zijn verwondering treft hij op de plaats, waar de helm heeft gelegen, een jongeling aan, forsch van gestalte en met een eigenaardigen gang. Op de vraag waar hij vandaan komt, antwoordt de jongeling, dat hij Bråtåsénå heet en uit den helm is te voorschijn gekomen. Hij is op weg naar het rijk Ngastinå, op aanwijzing van iemand met een gedrongen gestalte, die zich als Narådå heeft bekend gemaakt.

Raden Pamadé betoont hem zijn eerbied, [1]) terwijl Sĕmar tot groote blijdschap van Bråtåsénå de noodige ophelderingen geeft. Aan Pamadé en zijn dienaren geeft deze den raad om vooruit te loopen; hij zelf zal later volgen, opdat het voor Pamadé en dienaren niet bezwaarlijk wordt om hem bij te houden, want langzaam loopen kan hij niet.

Twaalfde tooneel.

Sĕngkoeni met de Koråwå's van Gadjahojå, die zich in het bosch Krĕṇḍåjånå [2]) bevinden, zijn erg teleurgesteld. Immers, zij hebben geen wapen kunnen vinden, waarmee de helm zou kunnen worden opengesneden. In die omstandigheden worden zij gestoord door een bode, die hun meedeelt dat Pamadé en zijn dienaren in aantocht zijn, komende uit de richting van het heilige bosch Gåṇḍåmajoe. Op raad van Sĕngkoeni wordt besloten Pamadé uit den weg te ruimen. Als zij dit plan trachten ten uitvoer te brengen, komt Bråtåsénå, die de Koråwå's na een gevecht op de vlucht drijft.

Veertiende tooneel.

Thans komt het verhaal op het rijk Ngastinå, waar vorst Déwånåtå bezoek krijgt van zijn vader Rĕsi Abijåså [3]). In spanning zitten ze het oogenblik af te wachten, dat er uit den helm een waardige telg zou te voorschijn komen. Groot is dan ook hun blijdschap, als Bråtåsénå en Pamadé voor hun vader verschijnen, aan wien zij hun wedervaren mededeelen.

---

1) Bimå was namelijk, hoewel hij later dan Ardjoenå det levenslicht aanschouwde, toch eerder geboren en hus ouder.

2) Elders Krĕṇḍåwahånå. Uit Khāṇḍawa-wana; het bosch in Kurukṣetra?

3) = Wyåsa. Déwånåtå (dewanātha, godenvorst) staat voor Pāṇḍu.

Eerste tooneel.

Praboe Ḍĕṣṭārātā, Vorst van Gadjah-ojā; [1]) vóór hem zijn gezeten de kroonprins Koeroepati [2]) en de patih Sĕngkoeni. De Vorst heeft het over den helm met inhoud, die in het bosch Krĕṇḍāwahānā te vondeling is gelegd. Gaarne zag de Vorst dat de helm vernietigd werd. Vandaar dat hij den patih Sĕngkoeni opdraagt om voor het dooden van den helm de tusschenkomst in te roepen van Baṭari Doergā en ook om de gunst van deze godin af te smeeken zijn wensch om 100 kinderen te krijgen te verhooren. Tot dusverre had de Vorst er pas 50. De kroonprins krijgt opdracht met Sĕngkoeni mee te gaan.

Tweede tooneel.

In het vrouwenverblijf: Dèwi Gĕndari met haar dienaressen, de komst van haar Gemaal afwachtende. Als deze eindelijk komt, gaan ze bij elkaar zitten en vertelt de Vorst zijn gemalin wat er alzoo besproken is geworden.

Derde tooneel.

Buiten het paleis: de kroonprins met patih Sĕngkoeni en 25 van zijn broeders. De tocht naar het godinneverblijf Krĕṇḍāwahānā wordt besproken, waarna zij allen vertrekken.

Vierde tooneel.

Het godenverblijf Djoenggringsalākā: Sang Hjang Girinātā, gezeten in de Balé Mĕrtjoekoeṇḍā, met Sang Hjang Narādā, Sang Hjang Brāmā, Sang Hjang Indrā, Sang Hjang Baṭārā Bajoe. Sang Hjang Girinātā heeft het over de onrust en het ongewone in het godenverblijf. De krater Tjāndrādimoekā vertoont een hevige werking, zoodat de lava er links en rechts uitvloeit en het verblijf der hemelnimfen verschroeit en verzengt. Het godenverblijf Djoenggringsalākā schijnt als door een aardbeving te zijn getroffen. Sang Hjang Djagadnātā vraagt aan Narādā wat of daarvan de oorzaak wel kan zijn. Narādā antwoordt, dat dat veroorzaakt wordt door het groote verdriet, dat er heerscht in het Rijk Ngastinā, omdat Dèwi Koeṇṭi een kind met een helm ter wereld heeft gebracht, dat reeds gedurende 7 jaren nog in dien helm zit, dien niemand vermag te doorbreken. De helm met inhoud is in het bosch Krĕṇḍāwahānā te vondeling gelegd. Dan is er nog een andere oorzaak, waardoor het opstandige in de natuur is te weeg gebracht. De gemalin van Sang Hjang Goeroe, genaamd Baṭari Oemaji, [3]) heeft het aanzijn gegeven aan een witten olifant, die spreken kan. Sang Hjang Goeroe, verlegen geworden omdat zijn zoon de gedaante heeft van een olifant, gelast zijn gemalin Baṭari Oemaji het verblijf in de godenwereld te ontzeggen. Baṭari Oemaji gaat boete doen door in de zon te gaan zitten, gevolgd door haar zoon, den witten olifant, genaamd Gadjahsénā. Deze vraagt nu erkend te worden als zoon van Baṭārā Goeroe, maar tevens dat zijn moeder vergund zou worden terug te keeren in het godenverblijf. Dit staat Sang Hjang Girinātā niet toe, blijkt zelfs daarover in woede ontstoken, zoodat hij Narādā opdraagt om Gadjahsénā te dooden, waarvoor deze over de hulp van al de zonen van Baṭārā Goeroe mag beschikken. Narādā geeft daaraan gehoor en vertrekt met al de déwā's. [4])

1) Uit Gajāhwaya, bijnaam voor Hastināpura, dat echter in de lakons als rijk der Pāṇḍawa's geldt.

2) = Duryodhana.

3) = Umā.

4) Hier vinden wij den nagalm van het verhaal van Umā's overspel uit Tantu Panggĕlaran en Sudamala (ed. PIGEAUD 77, 146 en CALLENFELS pag. 10, 84). Interessant is het te zien, dat de geboorte van Gaṇeça als reden van den vloek wordt opgegeven. Kan hier verband verondersteld worden met de Tantu-plaats, waar Umā aan één harer tengevolge van het overspel geboren zonen (Kumārasiddhi) raadt Gaṇa (= Gaṇeça) te dienen? Ook haar bevel om de menschen in de wetenschap der letters te onderwijzen, kan op Gaṇeça betrekking hebben; hetzelfde geldt voor zijn anderen naam: ĕmpu bhujāngga.

Vijfde tooneel.

Dèwi Oemaji zit in de zon, vol smart en in diepe droefheid over het haar aangedane leed; in haar tegenwoordigheid zit haar zoon Gadjahsénâ. Als Narâdâ met de déwâ's komt, wordt zij met haar zoon weggejaagd, maar zij weigert te gaan. Daaruit ontstaat een strijd tusschen Gadjahsénâ en de déwâ's, die het onderspit delven en de vlucht nemen naar het godenverblijf, achtervolgd door Gadjahsénâ.

Zesde tooneel.

In het godenverblijf: Baṭârâ Goeroe zit in de Balé Mĕrtjoekoeṇḍâ [1]). Narâdâ en de andere déwâ's komen en deelen Baṭârâ Goeroe mede, dat zij het tegen Gadjahsénâ hebben afgelegd. Het duurt niet lang of Gadjahsénâ komt onaangediend binnen en vraagt of Baṭârâ Goeroe hem als zijn zoon wil erkennen. Indien zijn verzoek wordt afgewezen zal Gadjahsénâ het godenverblijf geheel en al verwoesten. De toorn van Baṭârâ Goeroe houdt op en maakt plaats voor blijdschap. Om Gadjahsénâ te bevredigen, draagt Baṭârâ Goeroe hem op om den glanzenden helm, die zich in het bosch Krĕṇḍâwahânâ bevindt, te breken. Als hij daartoe in staat zal zijn, zal hij als zoon van Baṭârâ Goeroe worden erkend. Gadjahsénâ vertrekt om aan de opdracht gevolg te geven.

Zevende tooneel.

In het bosch Krĕṇḍâwahânâ, waar de helm te vondeling is gelegd: de helm is reeds 7 jaar oud, nog steeds trouw bewaakt door Pĕrmadi en zijn onafscheidelijke dienaren Sĕmar, Pétroek en Nâlâgarèng. Pĕrmadi is vast besloten niet te zullen terugkeeren, alvorens de inhoud van den helm zich gaat manifesteeren.

Achtste tooneel.

In het verblijf van Baṭari Doergâ, in het bosch Krĕṇḍâwahânâ of ook Sétrâ Gâṇḍâmajit genoemd: Baṭari Doergâ zit daar plechtig met hare dienaren, de Badjoebarats of onzichtbare geesten. Koeroepati komt, vergezeld van patih Sĕngkoeni en zijn broeders. Hij brengt de bede van zijn vader over om 100 zonen te mogen krijgen; tot nog toe heeft de Vorst er pas 50. Hierop geeft Baṭari Doergâ aan Sĕngkoeni een doos, bevattende het zoogenaamde Tirtâkamaṇḍanoe [2]) (levenswater), om door den Vorst te worden gedronken. Na de doos in ontvangst genomen te hebben, verzoekt Sĕngkoeni aan Baṭari Doergâ om den helm, die zich in het bosch bevindt, te vernietigen. Ook dit verzoek vindt bij Baṭari Doergâ gehoor, waarop Koeroepati met patih Sĕngkoeni en de Korâwâ's afscheid nemen.

Na hun vertrek draagt Baṭari Doergâ aan de Badjoebarats, Dârâmâjâ, Nirâmâjâ, Jâmârani, Jâmârâdjâ, Jamidaroe en Daroemijâ op om den helm te vernietigen. [3])

Negende tooneel.

Op de plaats in het bosch Krĕṇḍâwahânâ, waar de helm ligt, met Pĕrmadi en volgelingen: de Badjoebarats komen om de hun opgedragen taak, de vernietiging van den helm, te volbrengen. Als de inhoud van den helm onraad bespeurt, raakt hij uit zijn humeur en doet een geweldig geluid ontstaan als van den donder.

Pĕrmadi, Sĕmar naar de verklaring hiervan vragende, krijgt te hooren dat er onraad is, hetwelk gemunt is op het leven van den helm; meteen geeft Sĕmar aan Pĕrmadi een wonderolie om daarmee langs zijn oogen te strijken, opdat hij alles zou zien wat met het bloote

1) Eigenlijk = doodspot; kan het samenhangen met amṛtakuṇḍa, pot met de onsterfelijkheidsdrank?
2) Van tirthakamaṇḍalu, kruik met heilig water. Verward met amṛta = levenswater.

3) Baṭari Doergâ is hier een andere godin dan Dèwi Oemaji; in de oude bronnen is, zooals men weet, Durgâ de door een vloek daemonisch geworden Umâ.

oog niet waarneembaar is. Pĕrmadi volgt de gegeven aanwijzing en ziet tot zijn verwondering een menigte gewapende geesten, die den helm willen vernielen. Als Pĕrmadi hun dat belet, ontstaat een strijd, die met de nederlaag der geesten eindigt. Na de vlucht van de geesten komt Baṭari Oemaji met haar zoon Gadjahsénâ, die den helm wil openbreken, hetwelk ook door Pĕrmadi wordt belet. In den hierdoor ontstanen strijd worden Pĕrmadi en zijn dienaren met de slurf bewerkt en ver weg geworpen. Gadjahsénâ zet zijn pogingen voort om den helm open te breken, hetgeen hem ten slotte gelukt. Uit den helm komt een jongeling te voorschijn; de helm op zich zelf wordt weggeworpen en valt in het asceten-verblijf Ringin poetih.

Tiende tooneel.

Vorst Basoedéwâ van Madoerâ [1]): voor hem gezeten zijn beide broers Vorst Bismâkâ, kroonprins van Koembinâ en Oegrâsénâ, Vorst van Lésanpoerâ. Vorst Basoedéwâ is begaan met het lot van zijn zuster Koeṇṭinalibrântâ, [2]) die in ongenade is gevallen bij haren gemaal, Vorst van Ngastinâ, die zijn liefde heeft gegeven aan zijn jonge gemalin Dèwi Madrim. [3]) Vandaar dat Vorst Basoedéwâ zijn beide broeders opdraagt om zijn zuster Dèwi Koeṇṭi terug te doen keeren naar Maḍoerâ. Indien de Vorst van Ngastinâ daarover boos wordt, zal Vorst Basoedéwâ hem weerstaan. De beide broeders geven aan de opdracht gehoor en vertrekken.

Elfde tooneel.

In het vorstenverblijf Ngastinâ: Dèwi Koeṇṭi, in den tuin gezeten, omringd door hare dienaressen. Vorst Bismâkâ en Oegrâsénâ komen bij haar en stellen haar voor met hen mede te gaan naar Maḍoerâ. Dèwi Koeṇṭi wil wel gaarne meegaan, maar wil van te voren van haar gemaal afscheid nemen. Dit vinden haar beide broeders echter niet goed en raden haar aan zonder afscheid Ngastinâ te verlaten; want indien de Vorst van Ngastinâ zich daarover beleedigd gevoelt zal Vorst Basoedéwâ wel van antwoord dienen. Dèwi Koeṇṭi volgt den raad van hare beide broeders op en keert terug naar Maḍoerâ.

Om nu terug te komen tot Baṭari Oemaji, die nog steeds haar zoon, die in een strijd is gewikkeld, in het oog houdt: zij merkt dat haar zoon het onderspit delft en zich incarneert in het kind, dat uit den helm komt. Zij komt naderbij en adopteert het kind in ruil voor het verlies van haar eigen zoon, als gevolg van den strijd. Het kind krijgt den naam Brâtâsénâ. Na hem gebaad te hebben geeft zij hem de uit het godenverblijf medegenomen kleederdracht, die door de hemelnimfen is gemaakt en de eigenschap heeft niet te kunnen verschieten en steeds dezelfde te blijven.

Ingevolge een ingeving, die zij op dat oogenblik krijgt, dat nl. haar de terugkeer naar het godenverblijf vergund is, neemt zij afscheid van Brâtâsénâ. Na het vertrek van Baṭari Oemaji komen Pĕrmadi en de drie dienaren bij Brâtâsénâ om hem hun eerbied te bewijzen. Groot is de vreugde van Pĕrmadi, dat zijn broeder eindelijk een mensch is geworden. Vandaar dat hij hem verzoekt om naar Ngastinâ terug te keeren, omdat Brâtâsénâ inderdaad de zoon is van Panḍoe Déwânâtâ. Intusschen komt Dèwi Koeṇṭi Pĕrmadi en Brâtâsénâ op haar tocht tegen. Brâtâsénâ schrikt, gaat vlug naar den draagstoel, waarin zijn moeder zit, om dien te bemachtigen, wat hem ook gelukt. Dèwi Koeṇṭi verlaat haar draagstoel en omhelst haar beide kinderen, omdat Sĕmar haar heeft ingelicht, dat Brâtâsénâ haar zoon is. Verheugd neemt

1) =Wasudewa (Kṛṣṇa's vader) van Mathurâ aan de Yamunâ.

2) Elders nalibrâtâ of nalibrângtâ. Kan dit verband houden met de onthouding van Kuntî? (narî en wrata).

3) = Mâdrî.

zij beide kinderen naar hunnen Vader Vorst Paṇḍoe Déwânâtâ mee. Het gevolg van Maḍoerâ houdt op den aloen-aloen halt om uit te rusten.

Twaalfde tooneel.

In den kraton van Ngastinâ; de Vorst met zijn jongere gemalin Dèwi Madrim en zijn oudsten zoon Poeṇtâ Déwâ [1]) achter zich. Voor hem gezeten de patih Arjâ Warsâjâ en zijn broeder Gâṇḍâmânâ, zoon van den Vorst van Tjĕmpâlârâdjâ. Als zijn oudste gemalin Dèwi Koeṇti met haar zoons Brâtâsénâ, Pĕrmadi en de drie dienaren verschijnt, is 's Vorsten vreugde groot, dat zijn zoon eindelijk uit de helm is te voorschijn gekomen en zijn gemalin Dèwi Koeṇti is teruggekeerd. Vandaar dat de Vorst aan patih Warsâjâ en zijn broeder Gâṇḍâmânâ opdraagt om een feest voor te bereiden voor de viering van de geboorte van zijn zoon. Nârâpati Arjâ Praboe en Narapati Oegrâsénâ, twee verwanten uit Maḍoerâ, nemen daaraan deel.

Dertiende tooneel.

In het asceten-verblijf Ringin poetih: de helm en de placenta van Brâtâsénâ vallen voor Bĕgawan Sĕpihani, [2]) die voor het verblijf is gezeten, neer. Hij neemt de placenta in de hand en door middel van een tooverspreuk verandert hij de placenta in een schoonen en krachtigen jongeling van 15 jaar, aan wien hij den naam Tirtânâtâ geeft. Als deze aan den Bĕgawan vraagt wie of zijn vader is, deelt de Bĕgawan hem, om hem om den tuin te leiden, mede dat zijn vader de Vorst van Gadjahojâ, Vorst Ḍĕṣṭârâtâ, is. Ook raadt de Bĕgawan hem aan om zijn diensten aan Ḍĕṣṭârâtâ aan te bieden. Tirtânâtâ neemt hierop afscheid om naar Gadjahojâ te gaan.

Veertiende tooneel.

In den kraton van Gadjahojâ: Vorst Ḍĕṣṭârâtâ ontvangt Patih Sĕngkoeni en den kroonprins, die teruggekeerd zijn van de reis naar Krĕṇḍâwahânâ en den Vorst verslag uitbrengen over de hun verstrekte opdracht, welke met goed resultaat is uitgevoerd. Op dat oogenblik komt Tirtânâtâ, die den Vorst mededeeling doet, dat hij volgens inlichtingen van Bĕgawan Sĕpihani een zoon zou zijn van den Vorst. Deze erkent hem dan ook als zoodanig, maar draagt hem op het rijk Ngastinâ in opschudding te brengen. Als hij in den strijd de overwinning behaalt, zal dat een bewijs zijn, dat hij inderdaad de zoon is van den Vorst. Tirtânâtâ neemt hierop afscheid en vertrekt. Om zijn toeleg te verbergen gaat de Vorst met zijn gemalin en den kroonprins eveneens naar Ngastinâ, zoogenaamd op kraambezoek.

Vijftiende tooneel.

In den kraton van Ngastinâ: Vorst Paṇḍoe Déwânâtâ houdt hof. Buiten het paleis heerscht opschudding doordat Tirtânâtâ in gevecht is gewikkeld met Brâtâsénâ, die evenwel van elkaar worden gescheiden. Als Vorst Ḍĕṣṭârâtâ komt, wordt er feest gevierd.

---

1) Yudhiṣṭhira.

2) Dit is de vorst van Bânâkĕling (Sapwani) van de vorige redactie, die door het zich in de lucht verheffen te kennen geeft, dat hij tevens Bĕgawan, Heilige is. Het verhaal wijkt hier echter sterk af van dat der andere redactie.

BIJLAGE II.

POERWÅ-LAKON PAṆḌOE SWARGÅ (PAṆḌOE PÅPÅ).

Eerste tooneel.

Praboe Paṇḍoe Déwânâtâ (Gâṇḍâwastrâ) van Ngastinâ in gezelschap van zijn jongeren broeder Jâmâwidoerâ, [1]) zijn patih Djâjâjatnâ, de wijze Doemjâ [2]) en de krijgsoversten Bilâwâ en Bargâwâ. De Vorst spreekt het verlangen uit, dat zijn lusttuin Kadilĕnglĕng even schoon zal zijn als de tuin van Baṭârâ Endrâ te Ekâtjâkrâ. [3]) Hij stuurt daarom Jâmâwidoerâ naar het bosch om daar wilde dieren en fraaie en zeldzame vogels te vangen, en na afloop daarvan tevens 's Vorsten drie zonen, de drie Pĕṇḍâwâ's, die reeds in het wildpark zijn, naar het hof te ontbieden.

Tweede tooneel.

Praboe Paṇḍoe, teruggekeerd in den kraton, bespreekt met zijn twee gemalinen Dèwi Koeṇṭi en Dèwi Madrim wat hij besloten heeft.

Derde tooneel.

Jamawidoerâ, de patih Djâjâjatnâ, de wijze Doemjâ en de krijgsoversten maken zich vóór den kraton van Ngastinâ gereed om de opdracht uit te gaan voeren. Doemjâ zal achter blijven tot bescherming van het rijk.

Vierde tooneel.

Ĕmpoe Dwârâ, de wijze kluizenaar van den berg Dĕrkilâ [4]) ontvangt bezoek van Rĕsi Sahâtrâ, een wijze van het demonengeslacht, [5]) die aanzoek komt doen naar de hand van zijn dochter Rârâ Rago. [6]) Wanneer dit aanzoek afgewezen wordt, neemt Sahâtrâ zijn toevlucht tot geweld. In den strijd, die nu volgt, wordt Dwârâ overwonnen; hij moet vluchten. Rârâ Rago vlucht ook het woud in; tengevolge van een tooverspreuk, die Sahâtrâ uitspreekt, verandert zij echter in een kidang kĕntjânâ, een gouden ree. Sahâtrâ zelf verandert in een kidang woeloeng, een donkerkleurige reebok, en volgt haar zoo. Ten slotte vereenigen de twee dieren zich in het woud. Jamawidoerâ en zijn volgelingen, nog niets gevangen hebbende, vernemen van woudloopers dat er een kidang kĕntjânâ en een kidang woeloeng gezien zijn. Jâmâwidoerâ geeft bevel die twee dieren te vangen; als dit gelukt is, worden zij opgesloten. De woudloopers krijgen bevel om de drie prinsen te zoeken, die nog in het wildpark moeten zijn; Jâmâwidoerâ keert terug naar Ngastinâ.

Vijfde tooneel.

Radèn Pamadé (Ardjoenâ) is met zijn drie dienaren Sĕmar, Pétroek en Nâlâgarèng van het gezelschap van zijn broeders afgedwaald; hij is fraaie en zeldzame dieren en vogels aan het zoeken.

Zesde tooneel.

Een paar hongerige demonen ruiken menschen-vleesch. Op den reuk afgaande vinden zij Radèn Pamadé. In den strijd, die nu volgt, worden de demonen overwonnen; hun lichamen verdwijnen en in hun plaats verschijnen Sang Hjang Brâmâ en Sang Hjang Bajoe. [7]) Zij ge-

---

1) = Widura.

2) Elders Domjâ, van Sanskr. Dhaumya, jongere broeder van Dewala en huispriester der Pâṇḍawa's.

3) In het Mahâbhârata niet de naam van Indra's hemel, doch die van een stad der Kîcaka's. Misschien verwarring met çakra?

4) = Indrakîla.

5) Volgens anderen een zoon van Jâmâdipati (Yama) en woonachtig op den Kilâsâ (= Kailâsa).

6) Elders Ragoe.

7) Waarschijnlijk is dit wederom een „verlossings-episode", zooals er enkele op de reliefs van Soekoeh voorkomen; Brâmâ en Bajoe zouden dan tengevolge van een of andere vloek in boetâ's zijn veranderd en door de verlossende werking van Ardjoenâ hun oorspronkelijke gestalte hebben teruggekregen. Vgl. de Sudamala, waar zulks aan Durgâ overkomt.

ven Pamadé de opdracht terug te keeren naar zijn broeders, met wie hij met spoed de thuisreis moet aanvaarden, en gaan dan heen naar het godenverblijf. Pamadé gaat zijn broeders Poeṇṭâ (Joeḍisṭirâ) en Brâtâsénâ (Bimâ) zoeken. Als hij hen gevonden heeft keeren zij tezamen terug naar Ngastinâ.

Zevende tooneel.

Sang Hjang Odipati (Baṭârâ Goeroe) houdt hof in Djoenggringsalâkâ, in de Balé Smârâkâṭâ.[1]) Voor hem maken hun opwachting Rĕsi Narâdâ, Sang Hjang Sritâ,[2]) Sang Hjang Paṭoek, Sang Hjang Tĕmboro[3]) en Sang Hjang Jâmâdipati. Baṭârâ Goeroe wil Paṇḍoe straffen, omdat hij het gewaagd heeft zich de wijsheid der goden, Sastrâhardjéndrâ,[4]) toe te eigenen, en omdat hij in zijn overmoed zijn kraton gelijk aan het godenverblijf heeft willen maken, en zijn lusttuin Kadilĕnglĕng gelijk aan de godentuin Ekâtjâkrâ. Baṭârâ Goeroe geeft aan Jamadipati bevel Paṇḍoe met lichaam en al van de aarde weg te nemen, opdat de Sastrâhardjéndrâ, waarin hij onderricht zou kunnen geven, niet op aarde verspreid rake.

Achtste tooneel.

Ĕmpoe Dwârâ komt Paṇḍoe Déwânâtâ mededeelen, wat hem overkomen is, en hoe Rĕsi Sahâtrâ hem behandeld heeft. Daarna komt Jâmâwidoerâ de ree en den reebok aanbieden. Wanneer deze dieren vóór den Vorst zijn gebracht, blijkt dat zij menschentaal kunnen spreken. Zij verwijten Paṇḍoe zijn handelwijze, nl. onschuldigen als zij zijn te willen opsluiten in een kooi in zijn dierentuin. De vorst wordt hierover zoo toornig, dat hij de beide dieren doodt. Hun doode lichamen nemen den vorm aan van Rĕsi Sahâtrâ en Rârâ Rago. Het lijk van Sahâtrâ verdwijnt; Ĕmpoe Dwârâ beweent zijn dochter. Op bevel van Praboe Paṇḍoe voert hij het lijk naar zijn woonplaats mede om het te begraven. De Vorst voelt zich na deze wederwaardigheden onwel en trekt zich terug in den kraton.[5])

Negende tooneel.

Praboe Paṇḍoe Déwânâtâ ligt ziek ter neer, opgepast door zijn twee gemalinnen Koeṇṭi en Madrim. Paṇḍoe's vader Rĕsi Abijâsâ komt hem aan zijn ziekbed opzoeken; de ziekte verergert echter steeds. Dèwi Madrim, meenende dat Paṇḍoe reeds overleden is, doorsteekt zich om samen met haar gemaal te sterven. Nu verschijnt Jâmâdipati om Paṇḍoe Déwânâtâ mede te nemen; ook Madrim neemt hij mede. Abijâsâ en Koeṇṭi blijven ontsteld achter. Paṇḍoe's zoons Poeṇṭâ, Brâtâsénâ en Pamadé komen nu vragen wat er geschied is. Wanneer Brâtâsénâ verneemt dat zijn vader en Madrim door Jâmâdipati met lichaam en al medegevoerd zijn, besluit hij hen te volgen, om hen terug te halen. Koeṇṭi en Poeṇṭâ neemt hij mee in zijn haartooi,[6]) Ardjoenâ, Nakoelâ en Sadéwâ in een slip van zijn sjerp;[7]) zoo ver-

1) Van smarakathâ? Elders vind ik echter smârâtjâkrâ. Smârâkâṭâ is elders de naam van den patih van het rijk Ngargâpoerâ.

2) Mij van elders onbekend.

3) Paṭoek en Tĕmboro (elders Tĕmboeroe) zijn lagere goden; de eerste is de vertrouwde van Narâdâ, de tweede een gandharwa. Tĕmboro van Sanskr. Tumburu.

4) Van Sanskr. Râjendraçâstra of Indrârjaçâstra? In het eerste geval hetzelfde als râjawidyâ of râjaçâstra, wetenschap (leerboek) der koningen.

5) Men ziet dat hier niet, zooals in het Mahâbhârata geschiedt, de dieren tijdens hun minnekozen in het woud door Pâṇḍu worden doorschoten. Ook is er niets van de vloek overgebleven, welke de doorschoten ṛsi over Pâṇḍu uitspreekt en waardoor deze zal sterven tijdens mingenot. Slechts kan men daar nog een spoor van vinden in het feit, dat Paṇḍoe zich na de geschiedenis met de kidangs ziek voelt worden. Een leerzaam stukje inzake het ontstaan van afwijkende lezingen der verhalen.

6) Jav. kantjing gĕloeng, de haar-klem, welke bij Brâtâsénâ de garoeḍâ moengkoer is. Hoewel Bimâ als Wĕrkodârâ geen garoeḍâ moengkoer heeft, bleef dit woord hier toch in gebruik.

7) Oorspronkelijk klemden zij zich vast aan de uiteinden van de dodot; in de paḍalangan spreekt men echter van „porong", wat slaat op de nâgâ-koppen, welke (toen na Kartasoera Bimâ van een broek voorzien werd) op Bimâ's broek zijn aangebracht en een herinnering heeten te zijn aan zijn strijd met de nâgâ's in de Bimâsoetji.

trekt hij, gevolgd door Sĕmar, Pétroek en Nålågarèng. Hij trekt de Wot Ogal-agil over, en gaat tusschen de Séla Matangkĕp door; [1]) niets kan hem tegenhouden.

Tiende tooneel.

Jamadipati komt aan Sang Hjang Odipati Paṇḍoe Déwånåtå en Madrim, die hij van de aarde heeft weggehaald, aanbieden, en meldt tevens dat Bråtåsénå hem achtervolgt om hem de lichamen van Paṇḍoe en Madrim te ontnemen; niets kan hem tegenhouden. Sang Hjang Odipati is hierover zeer vertoornd, en beveelt de lichamen in de kawah Blĕgĕdåbå (Tjåndrådimoekå) te werpen: deze gaat daarop koken. Nu komt Bråtåsénå voor Sang Hjang Odipati, en vraagt waarom zijn vader met lichaam en al van de aarde weggenomen is, en waar zijn ziel nu is, omdat hij hem achterna wil. Hij krijgt ten antwoord dat ziel en lichaam beide in de kawah Blĕgĕdåbå zijn. Aan den rand van de kawah gekomen, wil Bråtåsénå zich daar in storten, maar Sĕmar (Bådrånåjå) houdt hem tegen; hij moet eerst zijn moeder en zijn broeders, die hij nog steeds meedraagt, neerzetten. Dit geschiedt; daarop stort Bråtåsénå zich in de kawah en na hem zijn moeder, zijn broeders en Sĕmar. De kawah houdt daardoor op te koken, hij koelt af en wordt tot levenswater (tirtåmartå). De zondige zielen, die er verblijf houden, verwelkomen luidruchtig de gasten. De hemelnimfen en Ni Ṭowok kijken van den rand van de kawah toe. [2]) Sang Hjang Odipati neemt nu de zielen van Paṇḍoe en Madrim tot zich en geeft hun een hemelverblijfplaats van 29 trappen hoog, ruim, vlak, zonder wedergade. [3]) De ziel van Paṇḍoe roept nu zijn gemalin Koenṭi en zijn zoons tot zich en deelt hun zijn laatste wenschen mede.

Daarna krijgt Bråtåsénå de opdracht om met zijn moeder en zijn broers terug te gaan naar de aarde. Zij brengen eerst nog een bezoek aan Sang Hjang Odipati; zij komen met hem overeen, dat zij later, wanneer het hun beurt is te sterven, ook met hun stoffelijk lichaam ten hemel zullen varen, en een plaats zullen krijgen in de hemelverblijfplaats van Paṇḍoe. Daarna keeren zij naar de aarde terug.

Elfde tooneel.

De oude, blinde Radèn Arjå Ḍĕsṭåråtå in Gadjahojå in gezelschap van zijn zoon Radèn Djåjåpitånå (Soejoedånå) en van Arjå Sĕngkoeni. Djåjåpitånå krijgt bevel bij zijn grootvader Rĕsi Abijåså, den vader van Ḍĕsṭåråtå en Paṇḍoe, de erfenis van dezen laatsten, een jongeren broer van zijn vader, dus zijn oom, te gaan opeischen, want men heeft in Gadjahojå vernomen, dat hij gestorven is. In het bijzonder de tålå-olie, die wonderbaarlijke krachten bezit, moet hij opeischen. Djåjåpitånå vertrekt, begeleid door Arjå Sĕngkoeni.

Twaalfde tooneel.

Rĕsi Abijåså en Doemjå ontvangen Djåjåpitånå, die om de tålå-olie komt vragen. Rĕsi Abijåså geeft hem een

1) De „wot ogal-agil" komt overeen met de balische „titi gonggang", het bamboebruggetje vóór de poera-poort, in gebruik bij de eedsaflegging en zonder twijfel een repliek van de zielenbrug vóór de toegang tot het zielenverblijf (zie KORN, Adatrecht van Bali[2] pag. 361). Een dergelijk bruggetje vindt men alleen nog in de bergdesa's en is zeker oudinheemsch.

De „sélå matangkĕp" zijn de twee staande rotsblokken links en rechts van den ingang tot het zielenverblijf (hemel), welke tegen elkaar vallen als er een ziel doorheen gaat, die er niet hoort. *Zij zijn de hemelsche prototype van de tjandi bĕntar der balische poera's.*

2) De voorstelling van de hel is hier duidelijk die van een in het hemelverblijf gelegen krater en wijkt sterk af van de hindoeistische. Men stelle zich een en ander voor als plaats grijpend in een oord als het Diëngplateau; ter anderer plaatse heb ik de plek, waar volgens oud-javaansche voorstelling Pāṇḍu werd „bijgezet" d.w.z. zijn hemelverblijf verkreeg (zie beneden in het tiende tooneel) en die Çataçṛngga (Saptåréngggå) geheeten is, geidentificeerd met het Diëngplateau (T.B.G. LXXIV: 284).

3) Wij zullen hier wel moeten denken aan een terrassenheiligdom als dat van Soekoeh of, nog duidelijker, dat van Tjĕṭå. De waarde van het getal 29 ontgaat mij hier; Tjĕṭå telt er slechts 14 (volgens de telling van VAN DER VLIS), doch er kunnen er vroeger meer geweest zijn. Op Bali is 13 het hoogste heilige getal.

gesloten boemboeng [1]) met olie. Djàjàpitànà gaat daarmee heen. Buiten gekomen brengt Sĕngkoeni hem er echter toe de boemboeng te openen, en nu blijkt de inhoud naar aardolie te ruiken. Sĕngkoeni geeft thans aan Djàjàpitànà den raad zijn grootvader Rĕsi Abijàsà te fouilleeren. Djàjàpitànà keert daarop terug, geeft zijn grootvader Rĕsi Abijàsà een stomp, zoodat deze bewusteloos neervalt, haalt uit den zak van diens kleed het kruikje met tàlà-olie en gaat daarmee weer heen. Als Bràtàsénà en zijn broeders van het godenverblijf zijn teruggekomen, kunnen zij nog in tijds Abijàsà te hulp komen, waarop zij hooren wat er geschied is. Zij haasten zich Djàjàpitànà te achtervolgen: ook Abijàsà zelf gaat mede.

Dertiende toneel.

Ḍĕsṭàràtà ontvangt de tàlà-olie van zijn zoon Djàjàpitànà, en beveelt hem om met al zijn broers, de Koràwà's, eerst in de rivier de Djamoenà [2]) te gaan baden. Daarna zullen zij gezalfd worden met die olie. Wanneer zij een poos weg zijn, komen de Pĕṇḍàwà's aan. Zij bootsen in hun spreken de Koràwà's na, en vragen om de tàlà-olie. Bràtàsénà doet als Djàjàpitànà, Pétroek als Doersasànà. Daar Ḍĕsṭàràtà blind is, meent hij, alleen op de stemmen afgaande, dat het zijn zoons zijn, en geeft hen de olie. Bràtàsénà neemt die aan. Rĕsi Abijàsà verwijt dan zijn zoon Ḍĕsṭàràtà zijn handelwijze, hem mededeelende hoe alles zich toegedragen heeft. Na het vertrek van de Pĕṇḍàwà's komen de Koràwà's van de rivier terug en vragen om de olie. Ḍĕsṭàràtà deelt hen mede dat de olie weer door de rechtmatige eigenaars terug is genomen. Djàjàpitànà ontstelt hierop in woede, grijpt zijn vader, werpt hem in de hoogte en wil hem tegen den grond slaan. Maar Sĕngkoeni komt tusschen beiden en geeft den raad liever de Pĕṇḍàwà's te gaan bestrijden. Djàjàpitànà zet daarop zijn vader weer neer en trekt met zijn broeders tegen de Pĕṇḍàwà's op, Bràtàsénà achterna. Zij vallen gezamenlijk op Bràtàsénà aan, en trachten de olie te bemachtigen. Daartoe plagen en kietelen zij Bràtàsénà zoo zeer, dat hij razend wordt, en het kruikje met olie wegslingert. Het valt in den put Djàlàtoeṇḍà. Djàjàpitànà en een gedeelte zijner broers snellen het achterna; de anderen blijven vechten met Bràtàsénà. Deze overwint hen echter gemakkelijk. [3])

1) koker, bamboe-geleding.
2) Yamunà, zijrivier van den Ganges.
3) Vgl. Poerbatjaraka in „Agastya" pag. 19, waar de verdere lotgevallen van de tàlà-olie verhaald worden. Het komt mij voor dat in de episode van het baden der Koràwà's invloed van de Garuḍeya niet te miskennen valt.

KRITISCHE BESCHOUWING VAN DE TRI PAMA

door

BOEDIHARDJA.

Inleiding.

Hoewel de dichtwerken van K. G. P. A. A. Mangkoenagara IV onder de intellectueele Javanen over het algemeen genoegzaam bekend zijn, is die bekendheid — vooral bij de westersch georiënteerden — toch niet van dien aard, dat een nadere beschouwing van die gedichten niet van noode is. Tot object kies ik de Tri Pama, de „drie toonbeelden".

Evenals vrijwel alle gedichten van genoemden vorstelijken wijsgeer bevat de Tri Pama een zedeles. Jammer echter, dat die zedeles niet door elkeen, zelfs niet door menig tembangliefhebber, wordt begrepen.

Zeer vele tembangliefhebbers kennen een min of meer groot aantal pada's (coupletten) uit die gedichten van Mangkoenagara IV van buiten, en gaan er prat op de fragmenten te kunnen reciteeren. Vooral de eerste drie pada's van de befaamde Weda Tama zijn bij tembangliefhebbers een geliefkoosd voorwerp voor het reciteeren.

In den laatsten tijd wint een fragment van de Tri Pama meer en meer aan bekendheid, n.l. de vijfde en zesde pada. Ook bij de westersch georiënteerden is dit fragment niet geheel onbekend geworden, dank zij de door Hardja Woegoe van Saritama gezongen gramofoonplaat in de zangwijze Dandanggoela Tloetoer.

De meeste tembangliefhebbers echter laten zich slechts meesleepen door het zinnelijk aspect van de gedichten van Mangkoenagara IV, t.w. door de vlotte sierlijke stijl, de aangenaam in de ooren klinkende woordschikkingen, de kunstzinnige zinswendingen, de „poerwakanti" of te wel de bij tembangliefhebbers hooggeroemde alliteratie.

Niet alleen wordt door het gros der tembangkenners aan de essentieele waarde van de gedichten zeer weinig of geen aandacht geschonken, doch ook de zin, de beteekenis van vele woorden in die tembangs, wordt door zeer velen niet of niet goed begrepen.

De westersch georiënteerden daarentegen kunnen in het algemeen de kunstwaarde van de tembangs niet goed bevatten; ook niet die van de allerbeste gedichten van Mangkoenagara IV. De sierlijke stijl, de kunstzinnige zinswendingen, de kunstige woordspelingen, de assonantie e.d. dringen niet tot hen door. Het is daarom zeer wel te begrijpen, dat zij bij gemis van de wetenschap aangaande de essentieele waarde van die gedichten er weinig of geen aandacht aan schenken.

Met de volgende regelen wordt beoogd, naast een kritische beschouwing een uiteenzetting te geven van de essentieele waarde van de Tri Pama, waardoor het den westersch georiënteerden mogelijk wordt gemaakt het gedicht goed te vatten en er een oordeel over te vormen; met welken opzet tevens de hoop wordt gekoesterd, dat de elite der Javaansche intellectueelen de producten van de Javaansche dichtkunst, deze niet onbelangrijke tak van de Javaansche cultuur, hun meerdere aandacht waardig zal keuren.

De Tri Pama bestaat uit zeven pada's. Het eerste en het tweede couplet stellen den held Soewanda tot toonbeeld; pada 3 en 4 zijn gewijd aan Koembakarna; terwijl in pada 5 en 6 de heldendaden van Karna worden bezongen. Het laatste couplet, het besluit, maakt de synthese van de in dichtvorm gegoten zedeles uit.

Hieronder volgt het gedicht in tekst en vertaling:

Tekst.

1. Jogyanira kang para pradjoerit,
lamoen bisa sira anélada,
doek ing ngoeni tjaritané,
andelira sang praboe,
Sasrabaoe ing Maéspati,
aran patih Soewanda,
lalaboehan-ipoen,
kang gineloeng tri prakara,
goena kaja poeroen ingkang dén antepi,
noehon-i trah oetama.

2. Liré lalaboehan tri prakawis,
goena bisa saniskaréng karja,
binoedi dadya oenggoelé,
kaja sajektinipoen,
doek bantoe prang Manggada nagri,
ambojong poetri domas,
katoer ratoenipoen,
poeroené sampoen tétéla,
aprang tanding lan ditya Ngalengka nagri,
Soewanda mati ngrana.

3. Wonten malih toeladan prajogi,
satrija-goeng nagri ing Ngalengka,
sang Koembakarna arané,
toer ikoe warna dijoe,
soeprandéné gajoeh oetami,
doek wiwit prang Ngalengka,
dén-nja darbé atoer,
mring raka amrih rahardja,
Dasamoeka tan kegoeh ing atoer jekti,
déné moengsoeh wanara.

4. Koembakarna kinon mangsah djoerit,
mring kang raka sira tan lenggana,
ngloenggoehi kasatrijané,
ing tékad tan asoedjoed,
amoeng tjipta laboeh nagari,
lan nolih jajah réna,
myang loeloehoeripoen,
woes moekti anéng Ngalengka,
mangké arsa rinoesak ing bala kapi,
poenagi mati ngrana.

5. Wonten malih kinarja paloepi,
Soerjapoetra narpati Ngawangga,
lan Pandawa toer kadangé,
lén jajah toenggil iboe,
Soewita mring Sri Koeroepati,
anéng nagri Ngastina,
kinarja goel-agoel,
manggala golonganing prang,
Bratajoeda ingadegken sénapati,
ngalaga ing Korawa.

6. Dén moengsoehken kadangé pribadi,
aprang tanding lan sang Danandjaja,
Sri Karna soeka manahé,
dé gon-ira pikantoek,
marga dén-nja arsa males sih,
ira sang Doerjodana,
marmanta kalangkoeng,
dén-nja ngetog kasoediran,
aprang ramé Karna mati djinemparing,
soembaga wirotama.

7. Katri mangka soedarsanéng Djawi,
pantes sagoeng kang para prawira,
amirita sakadaré,
ing lalaboehanipoen,
ajwa kongsi boewang paloepi,
manawa tibéng nista,
ina éstinipoen,
sanadyan tékading boeda,
tan prabéda boedi pandoeming doemadi,
marsoedi ing kotaman.

Vertaling.

1. Het betaamt den krijgsman, zooveel hij vermag na te volgen, hetgeen het oude verhaal zegt van den vertrouweling van koning Sasrabaoe van Maespati: hoe deze in zijn streven den koning te dienen zich liet leiden door zijn drieledig beginsel, t.w. wijsheid, nuttigheid en moed; hiermede zijn edele afkomst gestand houdende.

2. Inderdaad was hij in drieërlei opzicht verdienstelijk. Zijn wijsheid toonde hij door het vermogen velerlei werkzaamheden tot een goed resultaat te brengen; zijn „nuttig-zijn" blijkt uit het feit, dat hij het rijk Manggada in den krijg bijstand verleenende, acht honderd prinsessen buit maakte en dezen zijn koning bood; terwijl zijn moed duidelijk blijkt uit het feit, dat hij in den strijd tegen de titanen van het rijk Ngalengka als held op het slagveld den dood vond.

3. Een ander goed toonbeeld is de groote satrija van Ngalengka, genaamd Koembakarna; wel is waar van uiterlijk een titaan, doch iemand die het

goede nastreefde. Bij het begin van den oorlog te Ngalengka diende hij zijn broer van raad, ten einde heil te vinden; doch Dasamoeka was niet vatbaar voor goede raadgevingen, omdat de vijanden (slechts) apen waren.

4. Koembakarna, van zijn broer opdracht bekomende om ten strijde te trekken, weigerde niet, zijn satrijaplicht beseffende; hoewel hij hem niet eerbiedigde. Doch zijn hartewensch „zich voor zijn vaderland op te offeren" en zijn liefde jegens zijn vader en moeder benevens zijn voorouders, die in zaligheid rustten in Ngalengka, dat op het punt stond verwoest te worden door het apenleger, deden hem de gelofte uiten op het slagveld den dood te vinden.

5. Nog een ander toonbeeld is Soerjapoetra, de vorst van Ngawangga, een broer van de Pandawa's uit dezelfde moeder doch van een anderen vader. In dienst zijnde van koning Koeroepati in het rijk Ngastina werd hij door dezen uitverkoren tot commandant van de strijdtroepen in den oorlog „Bratajoeda"; werd hij uitgeroepen tot legeraanvoerder van de Korawa's.

6. Tot taak bekomende te moeten strijden tegen zijn eigen bloedverwanten en een twee-gevecht te leveren tegen Danandjaja, was hij toch blij in gemoede, omdat hij daarin een aanleiding vond de gunst van Doerjodana te vergelden. Daarom putte hij al zijn moed erg uit, en verwoed strijdende werd Karna door een pijl doodelijk getroffen. Voorwaar een edel held.

7. Deze drie strekken den Javaan tot voorbeeld. Het betaamt alle „edelgeaarden" zooveel als het hun mogelijk is een voorbeeld te nemen aan hun verdienstelijke daden. Laat geen goed voorbeeld onbenut, opdat gij niet in laagheid vervalt en nietig lijkt. Ook de wil van den Boeddhist vormt met betrekking tot diens geweten — Gods gave aan elk schepsel — geen verschil in het nastreven van verheven daden.

Aanteekeningen bij de vertaling.

Bij deze vertaling dienen de volgende opmerkingen te worden toegevoegd. Het is bekend, dat het Javaansch zich niet gemakkelijk laat vertalen in het Nederlandsch, omdat er zeer veel Javaansche woorden zijn, waarvan de beteekenis, de zin, het begrip, in geen geval volkomen wordt gedekt door Nederlandsche equivalenten. Nog moeilijker is het tembangs in het Nederlandsch getrouw weer te geven, vooral indien die tembangs — zooals meestentijds het geval is — rijkelijk doorspekt zijn met „poerwakanti's", waarbij als regel geen spaarzaam gebruik wordt gemaakt van dichterlijke vrijheden.

In het klein bestek van deze bijdrage zullen ter vermijding van breedsprakigheid de opmerkingen slechts worden beperkt tot de noodzakelijkste.

De woorden „goena kaja poeroen" in de negende regel van vers 1 heb ik vertaald met: „wijsheid, nuttigheid en moed", wordende hiermede niet de beteekenis, doch wel de geest weer gegeven.

De gewone beteekenis van „goena" is „nut". Voorts wordt dat woord als een zgn. kawivorm gebezigd in de beteekenis van: „bekwaam, wijs, vermogend, kunde, kunst. (Het Sanskriet „goena" beteekent: „eigenschap, hoedanigheid, voortreffelijkheid, verdienste"). „Goenawan" is in het Javaansch de betiteling voor een wijs man, een wijsgeer.

Uit de nadere uitleg van „goena" in de tweede regel van vers 2, nl. „goena bisa saniskareng karja", blijkt, dat het woord door den dichter is gebezigd in den zin van: „kundig of wijs", waarom ik t.a.p. het equivalent „wijsheid" heb gekozen.

De gewone beteekenis van „kaja" is „als, gelijk, zooals"; of ook: „gegoed, bemiddeld". Voorts beteekent kaja: „wat men tot middel van onderhoud (aan zijn gezin) verstrekt; voordeel". Uit de gegeven uitleg in vers 2 (nl.: kaja sajektinipoen doek bantoe prang Manggada nagri ambojong poetri domas, katoer ratoenipoen) blijkt, dat het woord „kaja" is gebezigd in den zin van „voordeelgevend" Ter wille eener bondigheid heb ik in de vertaling van het eerste vers dat woord weergegeven met „nuttigheid", daar een meer passend equivalent daarvoor niet te vinden is.

Het woord „poeroen" wordt algemeen beschouwd als de kramavorm van „gelem" (willen). Ook wordt het wel eens gebezigd als de kramavorm van „wani" (durven). In de vertaling van vers 1 wordt dat woord door mij weergegeven met „moed", in welke zin de dichter het ook inderdaad gebezigd heeft, hetgeen blijkt uit de in vers 2 gegeven uitleg, n.l.: „poeroené sampoen tetéla, aprang tanding lan ditya Ngalengka nagri Soewanda mati ngrana."

De woorden „ing tékad" en „asoedjoed" in vers 4 regel 4 heb ik vertaald met „innerlijk" en „eerbiedigen", daar uit de samenhang der zinnen blijkt, dat die woorden door den dichter in dien geest zijn gebezigd.

Het woord „tékad" beteekent: „stap, besluit, ernstige wil", terwijl de gewone beteekenis van het woord „soedjoed" is: „aanbidden".

Het woord „soedjoed" heeft de dichter evenwel gebezigd in den zin van „gehoorzamen"; van daar, dat ik in bovenbedoelde vertaling het meer passende equivalent „eerbiedigen" heb gekozen.

Geeft het bezigen van het woord „soedjoed" in den zin van „gehoorzamen" reeds een blijk van een groote dichterlijke vrijheid, des te meer moet zulks gezegd worden van het bezigen van het woord „tékad" in den zin van „innerlijk".

Milder zal het oordeel hieraangaande echter zijn, indien men bedenkt, dat de dichter zich die vrijheid veroorloofd heeft ter wille van de assonantie (n.l. ad en oed), hetgeen in de tembangs een veelvuldig voorkomend verschijnsel is. Dat de duidelijkheid van de gedichten er ten zeerste onder lijdt, laat zich gemakkelijk begrijpen.

Het woord „prawira" in de 2e regel van vers 7 heb ik vertaald met „edelgeaarden" (meervoud; door de toevoeging van „para"), — de lezer vergeve mij dit nieuwbakken woord — daar een meer passend equivalent niet te vinden is. De beteekenis van „prawira" is: „edel, ridderlijk, heldhaftig, held". In de spreektaal wordt het begrip van dat woord volkomen gedekt door het Engelsch „gentleman".

Overgaande tot het uiteenzetten van de essentieele waarde van het gedicht, dient vooraf te worden opgemerkt, dat de stof van het gedicht geput is uit wajanglakons, zoodat voor een goed begrip van de strekking eenige bekendheid met de betrekkelijke wajangverhalen noodig is.

De wajangverhalen, waaraan de stof van het gedicht is ontleend.

De stof van het gedicht is geput uit drie verschillende cyclussen. Het eerste, over den held Soewanda handelende gedeelte is ontleend aan de Ardjoena Sasraboe-, het tweede, over Koembakarna handelende gedeelte aan de Ramajana-, en het laatste over Karna handelende gedeelte aan de Mahabharata-cyclus.

Soewanda, in zijn jeugd Soemantri genaamd, was een pandita-zoon, die in dienst van koning Ardjoena Sasrabaoe van het rijk Maéspati trad, en later na het verwerven van des konings gunst uitverkoren werd tot minister (Patih). Doch voor en aleer hem die gunst ten deel viel moest Soewanda bewijzen leveren van zijn trouw jegens den koning,

waarbij hij blijken van zijn kundigheid, zijn nuttigheid en zijn moed had ten toon te spreiden.

In zijn ernstig streven den koning te dienen werd Soewanda meerdere malen voor problemen geplaatst, moeilijkheden, welke niet dan met bovenmenschelijke krachten te overwinnen waren. Doch in zijn ernstig voornemen de gunst van den koning ten koste van alles te verwerven twijfelde hij nimmer; en zijn levensideaal „den koning te dienen" deed hem slagen in de moeilijkste ondernemingen. Hieronder dient in de eerste plaats te worden gerekend het buit maken van acht honderd prinsessen in den oorlog van Manggada, waarbij hij met ware doodsverachting en groote heldenmoed te strijden had tegen een groote overmacht van vijanden. In de tweede plaats moet vermeld worden het in ongewijzigden toestand verplaatsen van de „patamanan" (lusthof) Maérakatja naar de residentie van den koning. Voorwaar een titanenwerk; niet alleen in overdrachtelijken zin, doch in de letterlijke beteekenis van het woord, daar Soewanda de hem opgelegde taak slechts ten uitvoer wist te brengen door de hulp van zijn broer, van uiterlijk een titaan, Soekasrana genaamd.

Als later de prinsessen in de „patamanan" kwamen om zich te verlustigen, schrokken zij niet weinig bij het zien van een titaan, namelijk Soekasrana, die uit nieuwsgierigheid zich in de patamanan ophield om de prinsessen gade te slaan.

Soekasrana moest zijn nieuwsgierigheid met den dood bekoopen. Soewanda, van zijn koning opdracht bekomen hebbende den titaan uit den lusthof te verdrijven, dreigde Soekasrana met den dood, indien deze zich niet onmiddellijk verwijderde. Doch Soekasrana vóór alles in de nabijheid van zijn broer wenschende te blijven, daar hij niet van zijn broer gescheiden kon en wenschte te leven, liet zich niet door de bedreiging afschrikken. De pijl, die Soewanda spande om Soekasrana bang te maken, ontglipte diens vingers, doorboorde de borst van den titaan en maakte Soewanda tot een broedermoordenaar.

Later, nadat Soewanda het ministerschap had verworven, werd het rijk Maéspati in een oorlog gewikkeld met Ngalengka (Langkapoera), waarvan Dasamoeka (Rawana) koning was. Terwijl koning Ardjoena Sasrabaoe met een groot gevolg van rijksgrooten en legertroepen zich aan de zee verlustigde, werd Maéspati door Dasamoeka met een groot titanenleger overvallen. De groote aanbidding van Soewanda voor zijn koning, zijn streven vóór alles den koning te dienen, weerhield hem koning Ardjoena Sasraboe te verwittigen van den overval des vijands ten einde den koning niet in diens vermaak te storen.

Met heldenmoed en doodsverachting streed Soewanda tegen de groote overmacht en stierf in den ongelijken strijd den heldendood

De strijd van Ngalengka tegen het apenleger behoorde, zooals boven reeds opgemerkt, tot de Ramajana-cyclus. Aanleiding van den oorlog was het rooven van Sita (Sinta), Rama's gemalin, door Dasamoeka. Rama, een incarnatie van god Wisnoe, leefde met zijn broer Laksmana en zijn gemalin Sita als boeteling in een woud. Tijdens de afwezigheid van Rama en Laksmana werd Sita door den titatenkoning geroofd.

De apenkoning Soegriwa stelde als bewijs van zijn groote dankbaarheid voor een hem door Rama bewezen dienst zich en zijn apenleger beschikbaar om Sita terug te krijgen. De legeraanvoerder Anoman, uitgezonden om de verblijfplaats van den roover op te sporen, kwam tot de ontdekking, dat Sita door Dasamoeka naar zijn residentie Ngalengka was ontvoerd.

Toen het apenleger Ngalengka naderde, raadde Koembakarna, een broer van Dasamoeka, den hebzuchtigen

titanenkoning aan, Sita aan haar gemaal terug te geven, ten einde een oorlog te voorkomen. Koembakarna bracht zijn broer het hoogst afkeuringswaardige van diens handelingen onder de oogen, hem er aan herinnerende, dat Rama een incarnatie was van god Wisnoe en derhalve ontegenzeggelijk den zege zou behalen, tevens Dasamoeka er op wijzende, dat het niet aanging het heil van het rijk op te offeren aan diens hebzucht en egoïsme.

In stede van gehoor te geven aan de goede raadgevingen, ontstak Dasamoeka in toorn en zond zijn titanenleger den vijand tegemoet. Nadat reeds verscheidene legeraanvoerders van Ngalengka gesneuveld waren, droeg de titanenkoning Koembakarna op ten strijde te trekken. Nogmaals pleitte Koembakarna voor den vrede; doch in zijn halsstarrigheid blijvende volharden verweet de slechte koning zijn broer lafheid. Niet zijn gehoorzaamheid jegens zijn koninklijken broeder deed Koembakarna ten strijde trekken, doch zijn besluit de ondergang van zijn vaderland niet te willen overleven. Zeker van zijn naderend einde streed Koembakarna — daartoe aangespoord door zijn ksatrija-plicht — met groote heldenmoed en doodsverachting, en als een waar held sneuvelde hij op het slagveld.

Karna, een held uit de Mahabaratacyclus, was een halfbroer van de Pandawa's, een zoon van Koenti vóór haar huwelijk met Pandoe, den vader van de Pandawa's.

Opgemerkt dient te worden, dat de wajangverhalen bitter weinig melding maken van Karna's jeugd. Uit geen enkel der wajanglakons blijkt, waaruit de gunst van Doerjodana aan Karna bestond. De troon van Ngawangga had Karna volgens de lakon „alap-alapan Soertikanti" of „rabinipoen Soerjapoetra" niet aan Doerjodana, doch aan zijn halfbroer Ardjoena te danken. Hetgeen hieronder over Karna wordt medegedeeld, is dan ook niet geheel ontleend aan de wajangverhalen, doch in hoofdzaak geput uit het Adiparwa, het eerste boek van het Mahabharata.

Uit zijn naam „Soerjapoetra" blijkt reeds, dat Karna tot vader had den Zonnegod, Soerja. Door zijn pleegvader, een wagenmenner, grootgebracht, verloochende Karna evenwel zijn edele afkomst niet, doch bekwaamde zich — zooals het een edelman betaamde — in den wapenhandel.

Reeds in hun jeugd leefden de Korawa's in voortdurende tweedracht met hun neven, de Pandawa's, welke vijandschap uiteindelijk leidde tot de Bharatajoeda, de oorlog van de nakomelingen van Bharata, namelijk tusschen de Korawa's eenerzijds en de Pandawa anderzijds.

Nadat de Korawa's en de Pandawa's onder leiding van hun gemeenschappelijke leermeesters Drona en Krpa zich genoegzaam hadden bekwaamd in den wapenhandel, moesten zij op last van hun oudoom Bhisma hun bedrevenheid in het hanteeren van wapenen toonen. In alle kundigheden bleken de Pandawa's de Korawa's voor te zijn, hetgeen de haat en naijver van de laatsten niet weinig aanwakkerde.

Toen nu Ardjoena, de middelste der Pandawa's, zijn niet te overtreffen kundigheid in de boogschietkunst ten toon spreidde, konden de Korawa's hun groote gramschap en verbolgenheid niet onderdrukken, en met groote wrevel beseften zij reeds bij voorbaat, dat zij bij een treffen met hun gehate neven het onderspit zouden moeten delven. Doch uit de groep der toeschouwers schreed fier een jongeling naar voren, betrad de arena, en verkondigde tot groote blijdschap van de Korawa's, dat Ardjoena in hem, den jongeling, zijn meester zou vinden. Het was Karna, de wagenmennerszoon.

Edoch, een wagenmennerszoon kon geen tegenpartij zijn voor een edelen prins! Naar het inzien van de Pandawa's,

hun leermeesters en al degenen, die hun partij kozen, kon en mocht aan Karna's uitdaging geen gevolg worden gegeven.

Doerjodana, de oudste der Korawa's, daarentegen was er begrijpelijkerwijs zeer verheugd over. Hij nam Karna in bescherming, en wijdde hem — om hem tot een waardig tegenstander van Ardjoena te maken — onmiddellijk tot vorst van Ngawangga (Angga).

Later, voor het uitbreken van den oorlog tusschen de Korawa's en de Pandawa's kwam Karna tot de wetenschap, dat hij een zoon was van Koenti, en alzoo een halfbroer van de Pandawa's. Desalniettemin schaarde Karna in den Bharatajoeda — ondanks alle smeekbeden van Koenti — zich aan de zijde der Korawa's, omdat hij zijn aan Doerjodana gegeven woord niet wenschte te breken.

In den Bharatajoeda kreeg Karna zijn halfbroer Ardjoena tot tegenstander; hij toonde in waarheid een held te zijn, doch niettegenstaande al zijn moeite om den zege te behalen, werd hij door Ardjoena overwonnen. Door Ardjoena's pijl getroffen stierf Karna op het slagveld den heldendood.

De essentieele waarde van de Tri Pama.

De essentieele waarde van de Tri Pama wordt gevormd door de zedeles, die in het gedicht besloten ligt. Welke deze is, zullen wij hieronder nader beschouwen.

Wat is het, dat K. G. P. A. A. Mangkoenagara IV in dit gedicht zijn krijgsmannen aanbeveelt? Uit de eerste regel van vers 1 zien wij, dat hier de vorst zich tot zijn manschappen richt! Wat is het, dat de dichterlijke vorst hier zijn manschappen decreteert? De tot toonbeeld gestelde helden Soewanda, Koembakarna en Karna stierven alle drie den heldendood. Is het het sterven van den heldendood, dat de vorst decreteert? Deze vraag dient met een beslist „neen" te worden beantwoord. Immers, hoe loffelijk de heldendood ook is, geen vorst, geen legercommandant, kan het tot zijn wensch hebben, dat al zijn manschappen den heldendood sterven. De heldendood is en blijft een dood; hoe loffelijk die op zich zelf ook is, ook de heldendood leidt tot nummerieke verzwakking der manschappen en uiteindelijk dus tot vernietiging daarvan.

Het sterven van den heldendood is niet het doel van den held, den strijder; doch het „bereid zijn" den dood te aanvaarden ter bereiking van het doel is het attribuut van den held, daar het doel, de plicht, van den held is „de strijd". Laten wij in dit verband memoreeren, wat Sri Kresna zijn leerling Ardjoena daaraangaande (in de Bhagawad Gita) onderrichtte, toen Ardjoena bij den aanvang van den veldslag door vertwijfeling werd aangegrepen toen hij zag, dat hij strijden moest tegen zijn verwanten, makkers zijner jeugd en zijn leeraren. In het kort kunnen wij Kresna's woorden weergeven als volgt: „Gij zijt een ridder; voor u is gewettigde strijd het beste; overwin en beheersch de aarde, of sneuvel en verkrijg eeuwigen roem; lafheid en schande zijn erger dan de dood. De strijd is het doel der helden, niet een middel voor hen; strijd ter wille van den strijd. [1])

Het is „het strijden ter wille van den strijd" met als toegift het verkiezen van den dood boven lafheid en schande: het sterven van den heldendood, dat K. G. P. A. A. Mangkoenagara IV zijn strijder decreteert; het is het getrouw zijn aan de ksatrijaplicht.

In vers 4 wordt dit vermeld als een der redenen, waarom Koembakarna toch ten strijde trok, alhoewel hij den oorlog tegen Rama sterk gispte, alhoewel hij wist dat zijn strijd vruchteloos zou zijn, alhoewel hij besefte, dat die strijd onvermijdelijk leiden zou tot zijn dood. Koembakarna streed, omdat hij een ksatrija was, omdat het strijden is des kastrija's plicht.

---

1) Dr. J. W. Boissevain, Bhagawad-Gita, blz. 11.

Hoe verheven is in dit opzicht de les van de Bhagawad-Gita. „Volbreng uw werk dat gij te doen hebt zonder u te hechten aan zijn vruchten; de wereld wordt gebonden door werk, tenzij dit wordt volbracht als offer; zie hierom af van het loon van uw werken." [1])

Toch is het wijzen van de krijgsmannen op des strijders plicht in de Tri Pama niet hoofdzaak. In het gedicht wordt dit slechts ter loops aangeroerd; het wordt den strijders slechts in herinnering gebracht. De kern van de Tri Pama is een andere les, zooals wij straks nader zullen zien.

„Strijd ter wille van den strijd!" beval Sri Kresna zijn leerling Ardjoena. Komt het er niet op aan welke strijd dat is? Zeker; het is in de „gewettigde" strijd, dat Sri Kresna zijn leerling gebood te strijden ter wille van den strijd.

In de Tri Pama worden drie gevallen genoemd, waarin gestreden moet worden ter wille van den strijd; waarin het strijden, het sterven van den heldendood wordt volbracht als offer. Erg duidelijk staat dit in het gedicht niet te lezen. Doch hoewel het er niet met zooveel woorden in staat, is die bedoeling voor hem, die de wajangverhalen goed kent, wel duidelijk. K. G. P. A. A. Mangkoenagara richt zich tot zijn landgenooten, van wie zeer zeker verondersteld mag worden op de hoogte te zijn van wajangverhalen.

Laten wij aan de hand van de boven geschetste verhalen, waaraan de stof van de Tri Pama is ontleend, nagaan welke gevallen het zijn, waarin K. G. P. A. A. Mangkoenagara wenscht, dat het strijden, het sterven van den heldendood, dient te worden volbracht als offer.

Voor Soewanda was het streven „de gunst van zijn koning te verwerven" het hoofdmotief van al zijn heldendaden. Niets was hem te veel, geen taak te zwaar om de gunst van zijn koning deelachtig te zijn. Voor zijn koning had Soewanda alles veil. Het leven van zijn broer offerde hij aan des Konings dienst. Om zijn koning niet in diens vermaak te storen verkoos hij den dood boven diens misnoegen. Soewanda streed, omdat het des helden plicht is te strijden; maar het hoofdmotief van al zijn daden, van het sterven van den heldendood is „zijn koning te dienen".

In het eerste voorbeeld van de Tri Pama, de heldendaden van Soewanda, bestaat de „gewettigde strijd", waarin gestreden dient te worden ter wille van strijd, waarin het sterven van den heldendood dient te worden volbracht als offer, in den „strijd in dienst van den koning".

Diende Soewanda met het sterven van den heldendood zijn koning, met Koembakarna en Karna was zulks echter niet het geval. In het vervolg van ons betoog kunnen wij echter kort zijn.

Ook Koembakarna streed, omdat het strijden zijn plicht was. Hij wist, dat zijn strijden nutteloos zou zijn, daar Rama, een incarnatie van god Wisnoe, gewis moest zegevieren. Ook Koembakarna dus streed ter wille van den strijd. Maar wat was het hoofdmotief van zijn heldendood? Niet in dienst van zijn koning streed hij, daar hij diens handeling sterk afkeurde en hem zelfs gispte het heil van volk en vaderland op te offeren aan zijn egoïsme. Doch Koembakarna verkoos den heldendood, omdat hij den ondergang van zijn vaderland niet wenschte te overleven; aan zijn vaderland bracht hij zijn leven ten offer.

In het geval van Koembakarna bestaat de „gewettigde" strijd, waarin het sterven van den heldendood dient te worden volbracht als offer, derhalve in „den strijd in dienst van het vaderland".

Evenals Soewanda en Koembakarna streed Karna, omdat hij een strijder was; omdat het strijden was zijn plicht. De wetenschap, dat hij strijden moest tegen zijn eigen bloedverwanten, noch de smeekbeden van zijn moeder, kon hem weerhouden van den strijd, daar het strij-

[1]) Dr. J. W. Boissevain, Bhagawad-Gita, blz. 24.

den des ksatrija's plicht is. Maar wat was het hoofdmotief van zijn daden ?

Karna zelf was koning, zoodat hij dus niet streed in dienst van den koning. De oorlog tusschen de Korawa's en de Pandawa's werd gevoerd om het bezit van het rijk Ngastina (Hastina); derhalve streed Karna niet in dienst van zijn vaderland. Doch als jongeling had Karna, toen de Pandawa's en Korawa's als jonge prinsen hun bedrevenheid in den wapenhandel te aanschouwen gaven, verkondigd, dat hij in de strijdkunst niet voor Ardjoena onder deed; en aan Doerjodana had hij zijn woord gegeven in een treffen met de Pandawa's Ardjoena te verslaan.

Kon het feit, dat Ardjoena een bloedverwant van hem was, Karna ontslaan van het inlossen van zijn woorden ? Konden de smeekbeden van zijn moeder hem ontlasten van het houden van zijn aan Doerjodana gegeven woord; het volbrengen van zijn ksatrijaplicht, zonder dat hij zich overlaadde met schande?

Niet in dienst van den koning, niet in dienst van het vaderland sneuvelde Karna. Doch het sterven van den heldendood werd door hem volbracht als offer aan het gegeven woord, het eerewoord, dat voor den ksatrija even heilig is als de heiligste eed.

In het geval van Karna bestaat de „gewettigde" strijd, waarin het sterven van den heldendood dient te worden volbracht als offer, dus in „het strijden in dienst van het gegeven woord".

Uit het bovenstaande zien wij, dat de in de Tri Pama besloten zedeles hierin bestaat, dat de krijgsman in dienst van koning en vaderland en indachtig aan het gegeven woord, de eed, bereid dient te zijn zijn leven te offeren bij het volvoeren van zijn plicht.

Wij zullen thans de synthese in het slot van het gedicht vervat in beschouwing nemen om daarna over te gaan tot de bespreking van het gedicht uit een literarisch oogpunt beschouwd.

In het slot van het gedicht spreekt de dichter, de wijsgeer in K. P. P. A. A. Mangkoenagara IV. Hierdoor is het te verklaren, waarom dit gedeelte van het gedicht èn in taal èn in stijl afsteekt bij het overige deel. Hierover straks nader.

De wijsgeerige aanleg behoeft een bondige kernachtige uitdrukking; de dichterlijke daarentegen heeft behoefte de gedachteuitdrukking in een zoo sierlijk, kunstzinnig en poetisch mogelijken vorm te gieten. Voor het voldoen aan laatstgenoemde eisch is de gebruikelijke en bij tembangliefhebbers zeer gewaardeerde methode de aanwending van „poerwakanti's" in het bijzonder of de assonantie in het algemeen. Als men bedenkt, dat het tegelijkertijd voldoen aan beide eischen nog moeilijker wordt gemaakt door de eischen van de tembangtechniek, n.l. aangaande het rijm en het aantal voeten — de zoogenaamde goeroelagoe en goeroewilangan —, dan mag men zeggen, dat K. G. P. A. A. Mangkoenagara IV daarin goed is geslaagd; in zooverre, dat de duidelijkheid van zijn bedoeling er niet al te zeer onder lijdt.

In mijn vertaling heb ik gepoogd de Javaansche tekst zoo getrouw mogelijk weer te geven. Vrij vertaald echter luidt de synthese als volgt: „Laat het feit, dat de personen, die u tot toonbeeld zijn gesteld, Boeddhisten waren, u niet weerhouden van het navolgen hunner goede daden. Ook de Boeddhist kan navolgingswaardig zijn in zijn streven naar verheven daden. In dit opzicht vormt de godsdienst geen verschil; want dat streven is een uiting van de „boeddhi", het goddelijke in den mensch".

Om begripsverwarring te voorkomen heb ik hier „boeddhi" onvertaald gelaten. Dit woord wordt meestal vertaald met „geweten, rede, zuivere rede, inzicht", soms ook wel met „verstand", doch deze laatste vertaling is beslist minder juist.

De dichter verkeerde blijkens het slot van zijn gedicht in de meening, dat Soewanda, Koembakarna en Karna boeddhisten waren. Volgens de Javaansche overlevering zijn de wajangverhalen historisch en heeft de geschiedenis plaats gevonden op eigen bodem. Afgescheiden van de vraag, of genoemde personen werkelijk hebben geleefd, zijn de cyclussen, waaruit de verhalen geput zijn, van Hindoesche, doch geen Boeddhistische origine, zoodat de onjuistheid van de meening van den dichter niet nader aangetoond behoeft te worden.

Wij kunnen de misvatting van den dichter echter niet al te zwaar op nemen, daar ook heden ten dage nog — wij zijn al ruim 50 jaren verder — alles wat dateert uit de voor-Mohamedaansche periode bij den Javaan „Boeddhistisch" heet. De betiteling „djaman-boeda" voor die periode is bij den Javaan typeerend.

Na bovenstaande uitwijding zullen wij overgaan tot het laatste deel van onze beschouwingen, n.l. beschouwingen van de Tri Pama uit literarische oogpunt.

Literarische beschouwingen.

De gedichten van K. G. P. A. A. Mangkoenagara IV staan over het algemeen bij de tembangkenners literarisch hoog aangeschreven. In mijn bijdrage „Opmerkingen betreffende den Serat Mintaraga" in *Djawa* (5e jaarg. No. 6) maakte ik met een enkel woord daarvan gewag.

Al de dichtwerken van dezen beroemden vorstelijken dichter kenmerken zich door een vlotte stijl, terwijl in nagenoeg al die gedichten, om uiting te geven aan des schrijvers dichterlijke ontboezeming, kwistig gebruik wordt gemaakt van de assonantie in het algemeen en de alliteratie (poerwakanti) in het bijzonder.

Zooals eerder is opgemerkt leidt het aanwenden van deze methoden ter verkrijging van een naar Javaansche opvatting „versierde stijl" er niet zelden toe, dat de duidelijkheid van de beteekenis er onder lijdt. Over het algemeen echter kan gezegd worden, dat K. G. P. A. A. Mangkoenagara IV in de aanwending van de „versierde stijl" goed is geslaagd. In de Tri Pama vindt men deze versierde stijl in vers 5, waarin staat;

„Soewita mring Koeroepati anèng nagri Ngastina kinarja goel-agoel manggala golonganing prang Bratajoeda, ingadegken sénapati ngalaga ing Korawa", en in het slot van het gedicht, t.w.: „Sanadyan tékading boeda tan prabéda boedi pandoeming doemadi marsoedi ing kotaman."

Boven merkten wij op, dat het gebruiken van de poerwakanti in het slot van het gedicht geen noemenswaardige afbreuk doet aan de duidelijkheid van 's dichters bedoeling. Minder goed geslaagd is de dichter echter in zijn poëtische ontboezeming in vers 5, daar — alhoewel de bedoeling er niet onduidelijk door is geworden — door het gebruik maken van de poerwakanti de dichter aldaar in zijn gedachte-uitdrukking in herhaling is vervallen. Immers, met „agoel-agoel manggala golonganing prang" en „sénapati ngalaga" wordt vrijwel een en eenzelfde begrip weergegegeven. In mijn vertaling heb ik de eerste betiteling vertaald met „commandant van de strijdtroepen" en de tweede met „legeraanvoerder", daar ik geen betere oplossing heb kunnen vinden.

Levert een minder juiste dichterlijke ontboezeming als het bovenstaande geen bedenking, bepaald bedenkelijk is het echter, indien de duidelijkheid ondergeschikt wordt gemaakt aan de versierde stijl en derhalve de aanwending van poerwakanti's geschiedt ten koste van de klaarheid der bedoeling.

Ook in de gedichten van K. G. P. A. A. Mangkoenagara IV zijn dergelijke gevallen — hoewel uitzondering — niet erg zeldzaam. Als voorbeeld van deze minder gewenschte dichterlijke vrijhe-

den volgen hierdonder twee citaten van de befaamde Weda Tama:

Zang I, 2e vers (Pangkoer).

Djinedjer néng wéda-tama,
mrih tan kemba kembenganing pamboedi,
Mangka nadyan toewa pikoen,
jén tan mikani rasa,
jekti sepa asepi lir sepah samoen,
semangsaning pakoempoelan,
gonjak ganjoek nglilingsemi.

Zang IV, laatste vers (Gamboeh).

Melok-é oedjar ikoe,
jén woes ilang soemelanging kalboe,
amoeng kandel koemandel ngandelken takdir,
ikoe dén awas dén émoet.
dén memet jén arsa momot.

De bedoeling van de woorden „mrih tan kemba kembenganing pamboedi" in de tweede regel van het eerste citaat is wel is waar niet geheel en al duister, doch naar de juiste beteekenis daarvan moet toch gegist worden. Uit het zinsverband kunnen wij voelen, dat de bedoeling van die woorden is: „opdat de volharding in het nastreven niet verflauwt". Worden de woorden evenwel uit het verband gerukt, dan zal niemand kunnen zeggen, wat met „kembenganing pamboedi" wordt bedoeld. Immers de woorden „kemba", „kembeng" en pamboedi" beteekenen:

„Kemba" = flauw, onverschillig, zonder geestdrift, niet met lust, teleurgesteld, e.d."

„Kembeng" = een krama-vorm van „kemoe", d.i. den mondspoelen, mondspoeling. „Ngembeng" of „ngemoe" = „iets in zich bevatten, omvatten, inhouden."

„Pamboedi" = het streven, het nastreven, het zoeken, gevoelen, denkbeeld.

Uit bovenstaande uiteenzetting van de onderscheidenlijke beteekenis der woorden zien wij, dat de juiste beteekenis van „mrih tan kemba kembenganing pamboedi" zich moeilijk laat verklaren. Eveneens is dit het geval met de juiste beteekenis van de woorden „amoeng kandel koemandel ngandelken takdir" en de woorden „dèn memet jén arsa momot". Het zou ons echter te ver voeren hierover lang en breed uit te wijden; het bestek van deze bijdrage laat zulks niet toe.

Zooals in de inleiding reeds is opgemerkt, storen de meeste tembangliefhebbers zich echter weinig of niet aan dergelijke onduidelijkheden als gevolg van de aanwending van poerwakanti's, daar zij zich geen of weinig rekenschap geven van de beteekenis van het gedicht en het zinnelijk aspect van het gedicht bij hen hoofdzaak is. Als een staaltje daarvan moge het volgende dienen.

Als jongmensch — ik was toen assistent-wedana in het Kedirische — dichtte ik eenige verzen, waarin ik de charme van de „sekar Pangkoer" bezong. Het heele gedicht was een en al poerwakanti; de eerste twee coupletten luidden als volgt:

Pangkoer ngoengkoerken roentik tyas,
tyas karanta arantas rontang-ranting,
rinoentoet ing sekar pangkoer,
kapoengkoer kwéhning kara,
kara moengkoer moeng kari soeka ing kalboe,
soeka soekoer tanpa sangka:
sekar Pangkoer soeng basoeki.

Sekar Pangkoer mawéh soeka,
soekéng nala noelak nalar kang nolih,
nalar nolih noelya loeloes,
loeloes lali lalapa,
loepoet kalis kara kara samya kéroet,
korat-karit tampis-tompas,
tinoempas ing Pangkoer pekik.

Die proeve van mijn „dichterlijke" ontboezeming bracht ik ter kennisse van mijn kennissen-tembangliefhebbers. Het effect was verrassend: binnen twee weken kenden haast allen het gegedicht van buiten. Naar de juiste beteekenis van het gedicht vroeg niemand, hoewel ik toch niet kon en kan veronderstellen, dat de beteekenis een ieder duidelijk was (is). Een getrouwe vertaling van boven geciteerde verzen te geven zou mij hoofdbrekens kosten; de bedoeling daarvan is echter als volgt:

1. De Pangkoer (= naam van een zangwijze) bant booze gedachten uit het brein. Een door droefheid bezwaard, in flarden uiteen gerukt, gemoed wordt door de sekar Pangkoer opgebeurd. Alle zorgen vlieden er door, slechts blijdschap, een zonder bepaalde redenen vroolijk gemoed, blijft er over. Inderdaad baart de sekar Pangkoer vroolijkheid.
2. De sekar Pangkoer beurt een iegelijk op, en een vroolijk gemoed voorkomt het weifelen der gedachten. Weifelende gedachten worden er in een goede richting door geleid, waardoor men elke hunkering vergeet. Men wordt er onvatbaar door voor zorgen. Elke zorg vliedt heen, spat uiteen; niets blijft er van over, omdat die uitgeroeid wordt door de liefelijke sekar Pangkoer.

In mijn bovenaangehaalde bijdrage „Opmerkingen betreffende den serat Mintaraga" heb ik er op gewezen, dat reeds de oud-Javaansche hofdichter Prapantja, schrijver van de Nagarakrtagama (lofdicht van koning Hajam Woeroek uit 1287 Saka of 1365 A.D.) in zijn gedicht zeer kwistig gebruik maakte van poerwakanti's. Laten wij in dit verband enkele met poerwakanti's doorspekte verzen uit de Nagarakrtagama citeeren, en zien, wat Professor Kern er van zeide.

Zang 32 vers 3.
Ndā tan pijĕr umarĕk i jong narendra rakawi 'n jĕnĕk angapi langö,
langlang lalita lali laleda lulwi lala menĕh akalis ing ulah,
tantām tan atutur i tutur nika n-tut i tatā ni sang atakitaki,
janjan jumalajah i jajar ni banjar ikanang jaça cinaracara.

„De dichter, die behagen schepte in het maken van mooie verzen, was niet uitsluitend bedacht om zijn opwachting aan 's Vorsten voeten te maken. Genoegelijk rondslenterend, aan niets denkend, zonder zorg, luchthartig, blijgestemd, onrustig, onvatbaar voor bezigheden, toegevende aan eigen neiging, niet denkende aan de vermaningen van hen die de voorschriften volgen der filosofen, ging hij hartstochtelijk overal waar rijen van veelsoortige bouwwerken zijn."

Over dit vers schreef Professor Kern aldus: „In de volgende strofe spreidt de dichter zijne kunstvaardigheid ten toon door met klanken te spelen. In den tweeden regel laat hij namelijk bijna alle lettergrepen beginnen met de klank l; in den derden regel is het de t, en in den vierden de j, waarmede de meeste lettergrepen beginnen. Die k u n s t j e s maken de taak van den vertaler n i e t gemakkelijker.

Zang 32 vers 4.
„Prāpteng pathani ri tĕpi ning tĕpas tĕpus ikātĕpung atĕtĕl atöb,
secchāmacamaca cacahanya n-angrancana bhāsa racana kakawin,
kwehning yaça pada dinuman wilāpa dadakan saha parab inamĕr,
pancākṣara ri wĕkasan ing pralāpa sinamarsamar awĕtu langö".

De vertaling luidt:

„Gekomen bij het terras aan den zoom der logeerverblijven, waarvan de Elettaria-heesters in menigte dicht aaneen stonden, las hij (de dichter) voortdurend met genoegen de stukken van hen die spreuken of gedichten gemaakt hadden. Over al de gebouwen waren verdeeld geimproviseerde schriftelijke ontboezemingen, met de bijnamen (der dichters) voorzien. Vijf letters waren aan het slot van zijn eigene (dichterlijke) uiting, eenigszins verhuld aangebracht, wat hem vermaak gaf."

Over dit vers oordeelde de groote geleerde als volgt: „Ook deze strofe is zeer gekunsteld: de eerste regel vertoont een reeks van met t beginnende lettergrepen; de tweede is rijk aan herhaling van den klank ca. Er schuilen nog meer proeven van het s p e e l s c h vernuft des dichters in, waarvan ik een flauw vermoeden heb, zonder dat ik het fijne ervan begrijp."

Zang 50 vers 2.
„Medran tang bala balabar huwus manĕngkö,
lāwan syandana madan angrapĕt rangköt,
kedran tang wana wanaranya kagyat awri,
awrĕg paksi nika mapaksa mūra kegu".

De vertaling luidt:

„De troepen maakten een omtrekkende beweging: van alle kanten sloten zij het veld af, en de wagens stonden gereed dicht aaneengesloten. Het bosch werd omringd, de apen waren ontrust en bevreesd; de vogels, in beroering, besloten, ontsteld, weg te vliegen."

De opmerking van den grooten geleerde over dit vers luidde aldus:

„Deze strofe vertoont als stijlsieraad eenige voorbeelden van klankspeling, n.l. bala bala- in den eersten regel; dana- dan a- en ra- ra- in den tweeden; wana wana- in den derden en pak- pak- in den vierden. De geheele Zang draagt blijk dat de dichter zich beijverd heeft om met zijn schildering van de jacht een litterarisch kunstwerk te leveren".

Wij kunnen Professor Kern niet kwalijk nemen, dat hij — zooals hij boven zich uitdrukte — van het speelsch vernuft des dichters slechts een flauw vermoeden had, zonder dat hij echter het fijne er van begreep. Want: hoe waarlijk „eerbiedinboezemend" groot hij op het gebied der Javaansche taal- en letterkunde ook was, van hem kunnen wij niet eischen, dat hij geheel vertrouwd was met het „aesthetisch" gevoel van den Javaan.

Boven is opgemerkt, dat in de Javaansche tembangkunst ter verkrijging van een stijlsieraad de assonantie in het algemeen en de poerwakanti in het bijzonder een hoofdfactor vormen. Hoewel het in het bestek van deze bijdrage niet in de bedoeling kan liggen hierover lang en breed uit te wijden, is het niet ondienstig hier enkele regelen van de Javaansche dichtkunst met betrekking tot de assonantie en de poerwakanti in het kort uit een te zetten, ten einde de in dat opzicht nietdeskundige lezers in de gelegenheid te stellen zich van het verhandelde een goed begrip te vormen.

Bij de Javaansche gedichten van de eenvoudigste vorm, de zgn. parikan, bestaan geen vaste regelen aangaande het rijm en het aantal rijmvoeten (de zgn. goeroe-lagoe en goeroe-wilangan; hierover straks nader). Hier is assonantie, klankverwantschap tusschen bepaalde deelen van het gedicht hoofdzaak. Voorts betreft deze assonantie slechts de zuivere klanken, open dan wel gesloten, zoodat de medeklinker die de klank voorafgaat niet in aanmerking komt. Dus open: a, i, e, o, oe; en gesloten bijv.: ong, ad, er, is, oel, enz. Met eenige voorbeelden zal dit duidelijk gemaakt worden.

Déndéng oetjeng dibakar geniné areng,
adja nggreneng njata wani ajo oeleng.

Déndéng weloet dibakar geniné mramboet,
adja mrengoet njata wani ajo geloet.

Kadji Djén njang Toeloengagoeng,
wédang kopi tanpa goela,
toeroe idjén wedi gloendoeng,
arep rabi kadoeng toewa.

Sekar kawis tjinampoer ing sekar mlati,
dasar manis merak ati,
dak réwangi pati geni,
pitoeng dina pitoeng bengi.

In het eerste versje is de klank, waarin verwantschap bestaat tusschen de verschillende deelen van de parikan, de klank: „eng", welke te vinden is in de woorden „oetjeng" en „areng" van den eersten regel, en de woorden „nggreneng" en „oeleng" van den tweeden regel.

In vers 2 is de klank „oet" de onderwerpelijke klank, en is die klank te vinden in de woorden „weloet" en „mramboet" van den eersten regel en de woorden „mrengoet" en „geloet" van den tweeden regel.

Vers 3 is minder eenvoudig dan 1 en 2. Hier is assonantie te vinden tusschen den eersten en den derden regel, en

tusschen den tweeden en den vierden regel. In den eersten en den derden regel zijn de klanken, waar het om gaat „én" en „oeng", namelijk: „én" te vinden in de woorden „djén" van den eersten regel en „idjén" van den derden regel; en „oeng" te vinden in de woorden „toeloengagoeng" van den eersten regel en „gloendoeng" van den derden regel. In den tweeden en vierden regel zijn de onderwerpelijke klanken „i" en „a", namelijk: „i" te vinden in „kopi" van den tweeden regel en „rabi" van den vierden regel; en „a" te vinden in „goela" van den tweeden regel en „toewa" van den vierden regel.

In vers 4 bestaat assonantie tusschen den eersten en den tweeden regel, en tusschen den derden en den vierden regel. In den eersten en tweeden regel zijn de onderwerpelijke klanken „is" en „i", namelijk „is" te vinden in „kawis" en „manis", en „i" te vinden in „melati" en merakati". In den derden en vierden regel is de onderwerpelijke klank „i", te vinden in de woorden „patigeni" en „bengi".

Bij meer dichterlijke verzen speelt niet alleen de assonantie, doch ook de poerwakanti de hoofdrol. Eigenlijk is de poerwakanti een bijzondere vorm van assonantie; doch hier gaat het niet alleen om de „zuivere" klanken, maar ook om de aan die klanken voorafgaande medeklinkers, of ook wel om gedeelten van woorden.

Het woord „poerwakanti" beteekent zooveel als: „het voorgaande medenemen", d.w.z. de in het voorgaande woord voorkomende klank of een zeker markant deel van het woord wordt in de volgende woorden meegenomen, d.i. herhaald. Voorts dient nog te worden opgemerkt dat in de poerwakanti assonantie beschouwd wordt aanwezig te zijn, indien verschillende klanken een zelfde sluitletter hebben; dus bijv.: tusschen djar, djer, djir, djoer, djor, en tusschen ad, ed, id, oed, od, enz.

Deze typische klankverandering, die in de poerwakanti — als ik het zoo mag uitdrukken — als niet in feite of als niet reëel wordt beschouwd, waardoor dus de verkregen klankherhaling slechts fictief is, is in het Javaansch een typisch verschijnsel. Bij de „duplicatie", de verdubbeling van woorden, de zgn. „dwilingga" komt deze typische als niet reëel beschouwde klankverandering veelvuldig voor. De duplicatie van het woord „tengoek" bijvoorbeeld is zoowel „tengoek-tengoek" als tengak-tengoek", van het woord „moebeng" zoowel „moebang-moebeng" als „moebeng-moebeng". In het eerste geval, waarbij een zuivere herhaling plaats heeft heet het „dwilingga", het tweede geval heet „dwilingga salin swara".

Ter verduidelijking van hetgeen over de poerwakanti gezegd is moge het volgende dienen.

Klapa wana djandjangan tanpa wilangan,
ngolang ngaling ngenténi wong lentjir koening.

Kembang oeni matjan galak moeni bengi,
gorang garong ngenténi sepiné oewong.

Kembang oewi sénté tjilik pinggir kali,
plompang plompong bodjoné di gondol oewong.

Pak Sakreta toekoe kretoe doewité kretas,
noenggang kréta moedoen kreteg Kretasana.

Léla léla linali saja kadrija,
drijasmara kasmaran kang kadi ratih,
Ratih tatoe ratoené wong Tjakrakembang,
kembang Djajakoesoema (Koesoema) asih mring koela.

In vers 1, 2, en 3 treft men niet alleen assonantie, de gewone klankverwantschap aan, doch ook poerwakanti.

In vers 1 wordt poerwakanti gevormd door herhaling van een markant deel van het woord „djandjangan" t.w. „angan" in het daarachter volgende woord „wilangan"; voorts vormen ook de woorden

„ngolang ngaling" een poerwakanti, terwijl assonantie bestaat tusschen de woorden „ngaling" en „koening" met als verwante klank: „ing".

In vers 2 wordt poerwakanti gevormd door de woorden „goranggarong". Voorts bestaat assonantie tusschen de woorden „oeni" en „bengi", waarin „i" de verwante klank is, en tusschen de woorden „garong" en „oewong" waarin de verwante klank is „ong".

In vers 3 wordt poerwakanti gevormd door de woorden „plompang plompong", terwijl assonantie bestaat tusschen de woorden „oewi" en „kali" en tusschen de woorden „plompong" en „oewong".

Vers 4 geeft een zuiver beeld van poerwakanti. De klank „kre" in het woord „Sakreta" wordt telkens herhaald in de daarachter volgende woorden: „kretoe, kretas, kreta, kreteg en kretasana".

Vers 5 vertoont een bijzondere vorm van aanwending van poerwakanti. Vooreerst wordt in elken regel door herhaling van een klank of een markant deel van een woord poerwakanti gevormd; n.l. in den eersten regel: „léla léla linali", in den tweeden regel: „drijasmara kasmaran", in den derden regel: „ratih ratoe ratoené" en in den vierden regel: „Djajakoesoema koesoema". Dan nog ontstaat telkens poerwakanti door herhaling van het laatste woord of een markant deel hiervan van elken voorgaanden regel als begin-woord in den volgenden regel. Een markant deel van het laatste woord in den eersten regel (d.i. drija") wordt als begin van den tweeden regel herhaald; het laatste woord van den tweeden regel (d.i. ratih) als begin van den derden regel; en een markant deel van het laatste woord in den derden regel (d.i. kembang) als begin van den vierden regel.

(In den laatsten regel wordt het woord „koesoema" tusschen haakjes geplaatst, daar bij het zingen van het versje als begeleiding van een zekere „gending" dat woord, veroorzakende een teveel aan voeten, komt te vervallen). Zooals bekend, is „kembang Djajakoesoema" een talisman van Sri Kresna.

Bij de tembang vormen de assonantie en de poerwakanti geen hoofdfactor, doch worden ze slechts aangewend ter verkrijging van een versierde stijl; dus als stijlsieraad.

De tembang (of ook „sekar" genoemd) is een bijzondere vorm van gedicht, waarbij de verzen gegoten worden in een bepaalden vorm, en het vormmotief afhankelijk is van de zangwijze, de tembangsoort. Elke tembangsoort is onderworpen aan bepaalde regelen betreffende het rijm, de zgn. „goeroelagoe" en betreffende het aantal voeten, de zgn. „goeroewilangan". Deze tweeërlei regelen worden in formules vervat, zoodat voor elke tembangsoort een afzonderlijke formule bestaat.

Het is hier niet de plaats aangaande de tembangtechniek in bijzonderheden af te dalen. Volledigheidshalve echter volgen hieronder twee formules, nl. van de tembang Pangkoer en de tembang Dandanggoela.

De formule van de Pangkoer is: 8a-11i-8oe-7a-12e-8a-8i. Dit beteekent, dat de „goeroewilangan" van den eersten regel is 8, van den tweeden regel 11, van den derden 8, van den vierden 7, van den vijfden 12, van den zesden 8, en van den zevenden 8; terwijl de „goeroelagoe" van den eersten regel is „a", van den tweeden „i", van den derden „oe", van den vierden „a", van den vijfden „e", van den zesden „a", en van den zevenden „i". Uit het voorgaande volgt, dat dus elke vers van de tembang Pangkoer uit zeven regels moet bestaan, en dat de eerste regel 8 voeten moet tellen en eindigen moet op een „a"-klank; de tweede regel 11 voeten, eindigende op een i-klank; de tweede regel 11 voeten, eindigen moet op een „a"-klank; de derde regel 8 voeten eindigende op een oe-klank; de vierde regel 7 voeten eindigende op een a-klank; de vijfde regel 12 voeten eindigende op een e-klank; de

zesde regel 8 voeten eindigende op een a-klank; en de zevende regel 8 voeten eindigende op een i-klank.

Zoo is de formule van de Dandanggoela 10i - 10a - 8e - 8oe - 9i - 7a - 6oe - 8a - 12i - 7a; zoodat elke vers van de Dandanggoela dus uit 10 regels moet bestaan, van welke regels de eerste 10 voeten telt eindigende op een i-klank, de tweede 10 voeten eindigende op een a-klank, de derde 8 voeten eindigende op een e-klank, de vierde 8 voeten eindigende op een oe-klank; de vijfde 9 voeten eindigende op een i-klank; de zesde 7 voeten eindigende op een a-klank; de zevende 6 voeten eindigende op een oe-klank; de achtste 8 voeten eindigende op een a-klank; de negende 12 voeten eindigende op een i-klank; en de tiende 7 voeten eindigende op een a-klank.

Een toepassing van de Pangkoer-formule met overvloedige aanwending van poerwakanti als stijlsieraad vindt men in de boven aangehaalde twee coupletten van mijn gedicht. Elke regel vormt een poerwakanti, terwijl voorts de poerwakanti van elken regel een voortzetting vindt in de daaropvolgenden regel. Na hetgeen boven aangaande het aestetisch gevoel van de tembangliefhebbers is uiteengezet, is het overbodig uit te leggen, waarom mijn gedicht — hetwelk den Westerling wellicht gedrochtelijk voorkomt — zoo in den smaak viel bij mijn kennissen-tembangliefhebbers.

Boven is de opmerking gemaakt, dat assonantie beschouwd wordt ook aanwezig te zijn, indien lettergrepen met verschillende klinkers eenzelfde sluitletter hebben. Een voorbeeld hiervan geeft vers 8 van Zang 1 van het gedicht Pandji Woeloeng (eveneens van Mangkoenagara IV), welke vers als volgt luidt:

„Marma agoeng dénira prihatin,
poedja tawa tiwas tanpa karja,
malah noempes donyartané,
dinoedak para doekoen,
pinladjarken mring adjar idjir,
oedjaré mawéh ledjar,
tan wrin mawéh kodjoer,
wekasan ninggal loemadjar,
kawoersita narpéstri osiking galih,
arsa mrih dora tjara".

Hoewel boven reeds is gezegd, dat de dichtwerken van K. G. P. A. A. Mangkoenagara IV bij de Javanen literarisch hoog aangeschreven staan, zijn er toch plaatsen aan te wijzen, waar het fijne aestetisch gevoel naar mijn oordeel niet geheel en al wordt bevredigd. Ik heb hier de volgende gevallen op het oog.

Het eerste geval betreft de „onderbreking" van een woord aan het eind van een regel, waardoor een deel van het woord het „einde" van dien regel en het ander deel van dat woord het „begin" van den volgenden regel wordt. Deze het fijne aestetisch gevoel weinig bevredigende woordscheiding komt voor in vers 6 van de Tri Pama. Aldaar lezen wij in den vijfden en zesden regel: „marga dennja arsa males sih, ira sang Doerjodana". „Sih" aan het eind van den vijfden regel vormt met „ira" aan het begin van den zesden regel één woord, zoodat die twee deelen niet van elkaar gescheiden mogen worden.

Beter zou het geweest zijn anders te schrijven, waardoor het aestetisch gevoel meer bevrediging vindt. Er zou bijvoorbeeld geschreven kunnen worden: „marga dennja arsa males mring, sihira Doerjodana" dan wel: „marga dennja arsa males sih, maring sang Doerjodana".

K. G. P. A. A. Mangkoenagara IV scheen bovenbedoelde het aestetisch gevoel niet geheel bevredigende „woordonderbreking" niet als zoodanig te hebben aangevoeld. In zijn gedicht „Manohara" komt zulk een woordonderbreking eveneens voor, namelijk in het zesde vers van zang 2 (tembang Kinanti), alwaar te lezen staat:

„Kadereng koedoe andaroeng,
koemedah dadija abdi,
nira sang kalengkaning dyah,
kang mardoe martaning dasih,
asih mring kwoela wijoga,
joganing kang ngoesadani".

Het tweede geval, dat ik op het oog heb, is minder storend voor het aestetisch gevoel, doch is naar mijn oordeel des niet te min niet geheel en al goed te keuren. Dit is namelijk het volgende.

In de zgn „tembang-matjapat" (zooals de Dandanggoela er een is; en eveneens de Pangkoer, de Gamboeh en de Kinanti) komen bij het zingen in regels, welke uit meer dan 9 lettergrepen (voeten) bestaan, rustpunten voor, namelijk bij de vierde voet. Rekening houdende met die „rusten" zou de formule van de Dandanggoela beter aldus moeten zijn: 4 : 6i - 4 : 6a - 8e - 8oe - 9i - 7a - 6oe - 8a - 4 : 8i - 7a.

Daarmede is in de Tri Pama geen rekening gehouden. De eerste regel van strofe 2 toch luidt: „liré lalaboehan tri prakawis". Bij het zingen van de Dandanggoela wordt zooals boven gezegd bij de vierde voet van den eersten regel gerust, zoodat die regel gezongen als volgt luidt: „liré lala, boehan tri prakawis", waardoor aestetisch haast hetzelfde onbevredigd gevoel wordt gewekt als door de boven besproken „onderbreking" van een woord.

In het gedicht „Paliatma" (tembang Dandanggoela) van denzelfden dichter komt het boven „gewraakte" voor in den eersten regel van vers 8, welke vers luidt:

„Mangkoenaga: ran ing sasi Djoeli,
kaping nenem tanggaling Walanda,
kaétoeng saka taoené,
doek séwoe woloeng atoes,
sawidak nem ingkang loemaris,
sinoeng angka sakawan,
ér aksaranipoen,
ing mangko pamintaning wang,
marang sira kabéh para poetra mami,
moepoeng soen masih gesang.

Wij zijn aan het slot van de beschouwingen gekomen. Alvorens deze te eindigen, komt het mij niet ondienstig voor hier te wijzen op een eigenaardig stijlsieraad in de Nagara krtagama van den Madjapaitschen hofdichter Prapantja, welk stijlsieraad ik tot dus verre nergens anders heb kunnen aantreffen. Bedoelde passage (Zang 97) luidt als volgt:

„Samalān pu Winādāprih, prih dānā wipulān masa.
tama sansara ring gatyā, tyāga ring rasa sanmata.

D.i. „Gebrekkig heeft Heer Winada zich beijverd, bij het streven naar een ruime gift dat in goud zou bestaan. Hij is tot ellende in zijn bestaan gekomen, heeft de wereld verzaakt in een goedkeuring verdienende stemming".

„Yaça sang Winadānungsi, sinung dana wisangçaya.
yan aweh magawe tibra, brati wega maweh naya.

D.i. „Winada jaagde roem na. Hij werd begiftigd met een goede gave, toen hij een harde gelofte op zich nam, in de ontroering die tot levenswijsheid leidt."

„Matarung tuhu wāny aprang, prangnya wāhu turung tama.
masa linggara çūnya prih, prihnya çūra gal ing sama.

D.i. „Hij weert zich; strijdt waarlijk dapper; zijn strijd, pas begonnen, is nog niet ten einde. Zeker zal hij toch niet wankelen in het streven naar het Çunya: hij strijdt als een held, krachtig in quietisme."

De eigenaardigheid van het stijlsieraad in bovenstaande passage zou — ik durf haast zeggen — gewis een ieder ontgaan zijn, ware het niet dat Professor Kern het noodig had geoordeeld er de aandacht van zijn lezers op te vestigen. Daarover zegt de groote Geleerde: „In

dezen Zang wordt de laatste lettergreep van een pada (halfvers) herhaald als beginklank van den volgenden pada. Daarenboven rijmt telkens pada b met d. Voorts is de volgorde van de lettergrepen in pada b en d steeds de omgekeerde van die in pada a en c. Wat er bij zulke k u n s t e n a r i j van den zin moet terecht komen is te begrijpen".

Dat de Javaansche tembangliefhebbers er anders over denken dan Professor Kern behoeft — na hetgeen boven gezegd is over de smaak en het aestetisch gevoel van den Javaan — geen betoog. Over een „tjandra-sangkala" van den beroemden Javaanschen wijsgeer en dichter (poedjangga) Ranggawarsita, in welk chronogram de naam van den poedjangga besloten ligt (de zgn „sandiasma"), is elke tembangliefhebber een en al lof en bewondering. Bedoeld chronogram luidt aldus: „Rong naga mawarni sirata" de eigenaardigheid waarvan hierin bestaat, dat door het verspringen met telkens een lettergreep uit het chronogram deze lezing ontstaat: „Ronggawarsita namanira", d.i. „zijn naam is Ranggawarsita".

BOEKBESPREKING.

Een Monographie over Tjaṇḍi Sâdjiwan bij Jogjâkartâ door Dr. W. F. STUTTERHEIM.

Kort geleden werden zij, die belang stellen in Java's oudheid, verrast door het verschijnen van een monographie van bescheiden omvang, samengesteld door den heer J. R. van Blom en bestemd om te dienen als academische dissertatie te Leiden[1]). Het moet al dadelijk gezegd worden, dat de practische waarde van dit geschrift verre uitgaat boven hetgeen van een academische dissertatie, zijnde een proeve van zelfstandig wetenschappelijk onderzoek, mag verwacht worden. Immers, nog steeds zijn wij schaars bedeeld met monographieën over Oudjavaansche bouwwerken. Van de bestaande drie groote monographieën, in boekvorm uitgegeven, handelen er twee over Oostjavaansche bouwwerken: Djago en Singâsari, beide samengesteld door den grondlegger der Javaansche archaeologie, Dr. J. L. Brandes. De derde handelt weliswaar over een Middenjavaansch bouwwerk en doet dit zoo grondig, dat zij in twee lijvige deelen gesplitst moest worden, beide van portefeuilles met talrijke platen voorzien en respectievelijk samengesteld door Dr. N. J. Krom (archaeologische beschrijving) en Th. van Erp (bouwkundige beschrijving), doch door dezen grootschen opzet en uit andere overwegingen is het werk zoo kostbaar geworden, dat zelfs vaklieden het zich in vele gevallen niet zullen kunnen aanschaffen. Bârâboeḍoer, want daarover handelt het, blijft dan ook voor zeer velen in letterlijken zin een gesloten boek, zoo zij althans niet het geluk hebben in een plaats te wonen waar een zeer groote bibliotheek gevestigd is[2]). Des te welkomer is dan een voor iedereen bereikbaar werkje, goed geïllustreerd en informaties verschaffend over elk onderdeel van een Middenjavaansch bouwwerk, zooals de heer van Blom ons thans op tafel heeft gelegd.

Het bedoelde boekje, „Tjandi Sadjiwan" geheeten, is gewijd aan dat tegenover kolossen als Bârâboeḍoer, Sèwoe en Prambanan klein te noemen monument, dat men, van Jogjâkartâ komende, kort na het passeeren van de desa Prambanan aan zijn rechterhand als een grauwe, kubusvormige massa steenen ontwaart, die flauw tegen het groen van kruivende bamboes en de diepere kleuren van den bekenden Ratoe Bâkâ-heuvel afsteekt. Weinige van de vele touristen, die vermoeid van een veeleischende tocht langs Kalasan — Sari — Prambanan — Sèwoe — Plaösan op den grooten weg terugkomen, kennen Sâdjiwan. Zij merken het niet op. Het is te klein. Het bezoek is zelfs zoo gering, dat men bij de tegenwoordige bezuiniging den wachter afschafte en bezoekers de sleutel te Prambanan dienen te halen, willen zij niet voor een gesloten hek komen te staan.

Deze bescheiden plaats past het bouwwerk ongetwijfeld, want het kan niets stellen tegenover de pompeuze reliefreeksen van Bârâboeḍoer en Prambanans Lârâ Djonggrang-tempel, niets tegenover de indrukwekkende steenmassa's van Sèwoe, niets zelfs — sinds de beelden zijn weggevoerd — tegenover de onvergelijkelijke hoewel gruwelijk verminkte beelden van Plaosan. Bescheiden biedt het den bezoeker eigenlijk alleen de reeks van bas-reliefs langs het soubasement, waarop een negentiental fabels door een enkele figuur daaruit zijn aangeduid, benevens een tweetal in haut-relief op de trapvleugels aangebrachte andere scenes. De „huid" van de tjaṇḍi is, als het ware, tot op den voet afgestroopt, de nissen zijn, voorzoover nog aanwezig, leeg, de eenige overgebleven tempelwachter is uit brokken in elkaar gezet en wacht op een aardbeving om weer uiteen te vallen en dat alles is op eenigen afstand omgeven door een meervoudigen krans van allerlei brokstukken, die wachten op betere tijden om het vernuft van architecten in een restauratie op de proef te stellen. In de cella is het al niet veel beter; vier kale wanden, een troon (voor de beelden) waarvan de vormen nauwelijks meer te herkennen vallen en een zeer vrije doorkijk op het uitspansel. Het eenige wat bij een eerste kennismaking het oog bekoort zijn de Kambodja-boomen, die de Oudheidkundige Dienst de tact gehad heeft te

---

1) *Tjandi Sadjiwan*, door Jan Rombout van Blom. H. E. Stenfert Kroese's Uitgevers-Maatschappij, N. V. Leiden-Amsterdam 1935.

2) Het is om deze redenen dan ook eenigszins te betreuren, dat Dr. van Blom op pag. 47 aankondigt, dat hij bij voortduring zal verwijzen naar het hoofdstuk „Ornament" in van Erps Bouwkundige Beschrijving van Bârâboeḍoer; hij had velen een grooter dienst bewezen door van Erp zoo uitvoerig mogelijk te citeeren en op deze wijze iets van den kostelijken inhoud der Bouwkundige Beschrijving wereldkundig te maken.

laten staan en die vooral den niet al te vroegen bezoeker af en toe de rust voor de oogen bieden, welke hij op zoovele andere tempelterreinen missen moet.

En toch blijkt voor hen, die het werkje van den heer van Blom ook maar doorbladeren, dat alles zoo vol merkwaardige en belangrijke zaken te steken, dat men zich afvraagt of het vroeger niet beter ware geweest instede van dadelijk naar het hoogste te grijpen eerst eenige monographieën te wijden aan kleinere monumenten zooals dit Sâdjiwan, of Loemboeng, Sélâgrijâ en dergelijke. Voor den kunsthistoricus niet-archaeoloog zou zulks inderdaad aangenamer en leerzamer geweest zijn. Thans hebben wij dan echter een boek van dien aard, dat ook voor niet-bevoorrechten aanschafbaar, in niet-archaeologische handen hanteerbaar en voor niet-klassiek Indisch geschoolde magen verteerbaar is. En voor dit geschenk kunnen zij den schrijver dan ook niet dankbaar genoeg zijn.

Het werkje is verdeeld in zes hoofdstukken, waarvan het eerste ons eenige algemeene inlichtingen omtrent Sâdjiwan verschaft. Ligging, naam, het reeds plaats gehad hebbende onderzoek [1]) en literatuur worden kort of uitvoerig behandeld. Het is goed, dat de naamskwestie hier duidelijk wordt uiteengezet, want ten opzichte van den naam van ons bouwwerk heerscht de allerzonderlingste verwarring, niet bij de omwonenden of bij het publiek, doch bij de geleerden. Het lijkt mij aannemelijk, dat deze naamsverwarring (voornamelijk tusschen Sâdjiwan en Kalongan) te danken zal zijn aan naamswijzigingen van desa's; althans de namen der omliggende desagebieden luiden thans anders dan in den tijd van de eerste behoorlijke opname door IJzerman. Oorzaak daarvan kan weer zijn het feit, dat in IJzermans tijd veel meer terrein voor sawahs en minder voor bebouwing met woonhuizen gereserveerd was, terwijl in de sindsdien verloopen veertig jaren de bevolking zoodanig zal zijn toegenomen dat enkele der oorspronkelijk op een afstand liggende bebouwde kommen zòò dicht het tempelterrein naderden, dat het voor de hand kwam te liggen het monument anders te benoemen. De oorspronkelijke naam, tjaṇḍi Kaloengan, ontleende het aan de zich nog ten Oosten van het monument bevindende desa; de toenmaals nog zeer kleine desa Sâdjiwan breidde zich echter belangrijk uit, slokte eerst het terrein op, waar een ander deel van het oorspronkelijk uit meerdere bouwwerken bestaan hebbend complex stond, deed de zich daar bevindende resten in het niet verdwijnen, d.w.z. in muren, poorten, vloeren, duikers enz. opgaan en drong ten slotte zoover noordelijk op, dat deze desa thans de Zuid-grens van het tjaṇḍi-terrein uitmaakt [2]).

Het tweede hoofdstuk bevat de bouwkundige beschrijving en voert ons na enkele opmerkingen omtrent den algemeenen vorm van de fundeering langs soubasement, beugel, bordes, poort, tempellichaam en portaal tot in de tempelkamer. De tempelkop blijft onbeschreven om de eenvoudige redenen dat van deze niets dan losse stukken zijn overgebleven. Hier dient nog aan toegevoegd te worden, dat bij elk der genoemde onderdeelen het profileeringsschema uitvoerig wordt aangegeven, alsmede de gevelverdeeling en andere details. Uiteraard is dit gedeelte van het boek het meest droge voor hen, die Sâdjiwan in natura kennen en herhaaldelijk bezoeken kunnen, het meest waardevolle voor hen, die nimmer gelegenheid hebben het monument te aanschouwen. Hierbij behooren dan de 54 afbeeldingen naar foto's op kunstdrukpapier en de 8 bladen met architectonische teekeningen achterin. Het meerendeel dezer foto's en teekeningen werd door den Oudheidkundigen Dienst ter beschikking van den schrijver gesteld.

Hoofdstuk III behandelt de bouwtechniek en doet dit grootendeels aan de hand van door van Erp verstrekte gegevens, welker herkomst de betrouwbaarheid en belangrijkheid van dit hoofdstuk buiten twijfel stelt. Materiaal, steenformaat, steenverbanden en pleister vormen daarvan de paragrafen; zooals bekend zal zijn, is tjaṇḍi Sâdjiwan als vele andere uit andesietblokken opgebouwd, waarbij men tusschen de buitenommanteling en de wanden van de tempelkamer ruimschoots gebruik gemaakt heeft van een zachte mergelsteen. Het is ongetwijfeld de zachte aard van laatstgenoemde steensoort geweest, welke tengevolge heeft gehad dat de buitenommanteling — de „huid" van het monument, die slechts één steen dik is — zoo gemakkelijk kon afstorten, doordat de sponningen en andere steenverbindingen door het

1) Schrijver vermeldt de vondst van de resten van een geraamte. Ik breng hier in herinnering, dat Z.O. van den zgn. Nandi-tempel te Prambanan eveneens een geraamte gevonden is (foto O. D. 11192). Het spreekt vanzelf dat wij uit deze overeenkomst geen conclusies mogen trekken en een groote ruimte moeten laten voor het toeval. Niettemin is het wenschelijk op dit punt waakzaam te zijn o.a. in verband met het Javaansche t j o e l i k - geloof, dat bij groote bouwwerken menschelijke bouwoffers veronderstelt.

2) Ik wijs er hier op, dat tjaṇḍi's vaak genoeg naar de naastbijliggende bebouwde kom genoemd worden, niet naar het aan het tempelterrein grenzende, op de landrentekaarten voorkomende desa-gebied. Waar de bebouwing aan voortdurende wijzigingen onderhevig is, doen zich daarbij allerlei complicaties voor.

scheuren en breken van de binnenvulling niet naar behooren konden werken en de buitenommanteling niet konden houden. De huid moet er in lappen van zijn afgevallen. Naar aanleiding van deze binnenvulling heeft men dan een poging tot dateering gewaagd, aannemende dat de bewoners, haar eenmaal kennende, wel nimmer tot de veel moeilijker te bewerken binnenvulling van andesietsteen zullen zijn overgegaan, waaruit dan weer volgt, dat de monumenten met zulk een mergel-vulling tot de jongste behooren. Deze dateeringspoging is echter weer op losse schroeven gezet door de ontdekking dat de uit 778 A.D. dateerende tjaṇḍi Kalasan haar ook kende. Waar dit bouwwerk nu tot de oudste van Midden-Java, ja van Java überhaupt behoort, heeft genoemde redeneering haar kracht verloren. Ik geloof dan ook dat de schrijver hier gerust zijn op pagina 41 uitgedrukte reserve dienaangaande had kunnen laten varen en kortweg had kunnen constateeren dat de bedoelde dateeringsmethode ondeugdelijk is gebleken. Straks kom ik hierop nader terug.

Aangaande de pleisterlaag merkt schrijver voorts op, dat deze voornamelijk ten doel had het monument een waterdichte huid te geven. Dit is inderdaad juist; in de verdere uitwerking van deze opmerking vermeldt hij dan ook het gevaar van doorzijgen van het regenwater door de zeer poreuze steenlagen, zoodat dit water tenslotte in de tempelkamer terecht zou komen, vergeet echter dat andere gevolg van het ontbreken van een waterdichte pleisterlaag te vermelden, dat thans den Oudheidkundigen Dienst zooveel zorgen verschaft. Ik meen de begroeiing, welke door het aanbrengen van diamant-cement (blijkbaar een veel fijner kalksoort dan wij thans kennen [1]) werd verhinderd, in het tegenovergestelde geval de verwoesting van het gansche bouwwerk tengevolge moest hebben. De grootste vijand van alle bouwwerken in het klimaat van Java blijven de planten, van groot tot klein. Zij zijn de bacillen en bacterieën die het organisme van het bouwwerk ondermijnen, de steenen van elkaar lichten, de verbindingen nutteloos doen zijn, om ten slotte aldus het zieke monument geschikt te maken om bij de eerste de beste aardbeving als slachtoffer te vallen.

Hoofdstuk IV is vervolgens gewijd aan vormgeving en versiering, waarbij blijkt dat geen nauwkeurige scheiding tusschen deze twee gemaakt kan worden. Terecht wijst schrijver op symboliek en magisch karakter der motieven als noodzakelijke factoren bij het verstaan van het bouwwerk en zijn schepper. Als hij echter opmerkt, dat het aesthetisch gevoel van den beeldhouwenden kunstenaar een even onmisbare factor voor zijn werk was, dan kan ik hem slechts in zooverre volgen, als hij meent dat dit de schoonheid van het geheel kon opvoeren dan wel het ontbreken ervan zulks benadeelen. Meent hij echter dat het aesthetisch gevoel van één individu als scheppende kracht van beteekenis was voor het ontstaan van de vormgeving en voor het ontwerpen der versiering, dan meen ik van opvatting te moeten verschillen. Vormgeving en versiering waren gegeven in vele en velerlei mogelijkheden en combinaties, doch alle eens voor al neergelegd in voorschriften. Het aesthetisch gevoel kon hoogstens bij de uitvoering van vormgeving en versiering — en dan eigenlijk alleen nog maar bij de laatste — een woord meespreken.

De algemeene indruk van een monument zal, indien door een niet-aesthetisch voelend bouwmeester uitgevoerd, precies dezelfde geweest zijn als die welke door een waarachtig kunstenaar werd gewekt. Ik neem, om zulks aannemelijk te maken, de wajang ten voorbeeld. Tallooze wajangs treft men overal op Java aan, van kunstwerken tot stuntelige makelijen toe; alle geven zij echter nauwkeurig de uit de beelden figuur weer, tot in finesses. De kunstenaar nu zal de kleuren van de pop zoodanig kiezen dat hun combinatie een lust voor de oogen is, de stumper zal ze laten vloeken, doch zoowel bij den eerste als bij den laatste heeft elk onderdeel precies de kleur die het naar eeuwenoud voorschrift toekomt. Er zijn vele rooden en groenen en blauwen en vele krommen en spiralen en wat niet al voor lijnen; de kunstenaar zal echter niet meer kunnen doen dan uit de voorgeschreven combinaties een feest voor de oogen te maken, terwijl de stumper door de traditie in staat gesteld wordt tenminste een dragelijk product te scheppen, dat aan minimum eischen voldoet. In moderne omgeving, waar de traditie gedood is, zou hij zelfs dat niet kunnen doen.

Precies zoo zal het met de tjaṇḍi's gegaan zijn. De voorschriften, waarvan schrijver zelf in zijn behandeling der sectorverdeeling en van het quadratenstelsel de beteekenis heeft gepeild, lieten slechts vrijheid van scheppen binnen zeer enge grenzen — hoe eng die wel zijn, daarvan worden wij ons eerst langzaam goed bewust,

---

1) Het zal misschien niet aan vele bouwkundigen bekend zijn, dat wij over eenige recepten van dergelijk diamant-cement beschikken, o.a. in de Bṛhatsaṃhitā van Warāhamihira; men vindt deze recepten in vertaling bij Kern, Verspreide Geschriften deel II pag. 44. Men vindt daar ook een Ersatz, geheeten quasi-diamantpleister. De bestanddeelen zijn voornamelijk van plantaardige herkomst.

aangezien telkens en telkens zaken, die wij gewoon waren als schepping der bouwers te beschouwen, blijken reeds eeuwen lang in voorschriften vastgelegd te zijn [1]).

Intusschen heeft schrijver door zijn pogingen om in het grondplan een bepaald systeem te ontdekken, waarbij een quadratenstelsel en een bepaalde sectorenverdeeling te voorschijn kwamen, een belangrijke stap gedaan in een richting, welke helaas maar al te weinig door bevoegden is ingeslagen. Wij weten namelijk dat de tempel ondergeschikt was aan het beeld, secundair tegenover het primaire godenbeeld. Deze verhouding werd hierdoor uitgedrukt, dat de hoogte van dat beeld de moduul vormde waarnaar de verhoudingen van het bouwwerk werden opgesteld. Ik spreek opzettelijk van verhoudingen en niet van maten, aangezien in de Hindoe-architectuur geen absolute maten bestaan en alle afmetingen, van klein tot groot, afgeleid kunnen worden uit die van het hoofdbeeld — die ook al weer relatief zijn ten opzichte van den rang of de beteekenis van de voorgestelde figuur. Het viel mij dan ook in dit verband op, dat schrijver bij zijn afleidingen tot een moduul kwam van 256 cm. Aansluitende op hetgeen ik boven opmerkte zou ik willen veronderstellen, dat het hoofdbeeld die afmeting zou gehad hebben. En inderdaad blijkt men, indien men vanaf de bovenkant van het troonsoubasement dien afstand in verticale richting afpast, terecht te komen ongeveer dáár, waar zich de kruin van het hoofdbeeld moet bevonden hebben. Helaas is het beeld zelf verdwenen, doch er is een gegeven, dat ons de bepaling van deszelfs hoogte eenigszins mogelijk kan maken, namelijk de uit den achterwand van de tempelkamer uitstekende console, waarin schrijver een p a j o e n g zou willen bevestigd zien, die ik echter beschouw als steunpunt voor een ovaal of ui-vormig aureool, te zwaar voor de troonleuning. Immers, indien daar een p a j o e n g zou bevestigd geweest zijn zou het beeld onder twee p a j o e n g s zijn geplaatst, aangezien de bekroning van den tempelkop als zoodanig is op te vatten — daarenboven hebben wij in geen enkelen anderen tempel ook maar eenige aanduiding voor de waarschijnlijkheid van zulk een p a j o e n g binnen de tempelkamer. Ten slotte kunnen de Bârâboeḍoerreliefs en het gebruik aan de Javaansche vorstenhoven, waar de vorstenpajoeng bij statie buiten moet blijven, ons de beslissing in dezen geven [2]).

Hoezeer nu ten opzichte van het gebruik van het hoofdbeeld als moduul zekerheid niet te bereiken valt, toch meen ik dat de gevonden waarschijnlijkheid een aansporing moet zijn om in de gegeven richting verder te zoeken, hetgeen dan vooral gedaan zou moeten worden bij bouwwerken, waarin het oorspronkelijke beeld nog aanwezig is, zooals Lârâ Djonggrang, Mĕndoet e.a. Moge dan ook schrijvers pogingen leiden tot het instellen van een meer systematisch, zich over meerdere monumenten uitstrekkend onderzoek dienaangaande. Uiteraard zal dit in de eerste plaats door bouwkundigen gedaan dienen te worden.

In dit hoofdstuk worden voorts voornamelijk de ornamenten en profileeringen nader bekeken, waarbij menige interessante opmerking gemaakt wordt [3]). Het zou mij echter veel te ver voeren indien ik hier den schrijver op den voet bleef volgen en daarbij mijn opmerkingen neerschreef. Liever wil ik een enkel punt naar voren brengen, waarin ik meen, zonder evenwel tot een oplossing te kunnen komen, de gegevens in een iets scherper licht te kunnen plaatsen, waardoor misschien eenmaal een oplossing mogelijk zal blijken te zijn. Ik bedoel de verklaring der beide reliefs aan de trapvleugels. Zooals men weet gelijken die zeer sterk op elkaar, zoo sterk zelfs, dat men er geen samenhangend verhaal in heeft kunnen ontdekken en eenvoudig van een tweetal voorstellingen van schathoeders of goden sprak. Van Erp, die een studie aan deze merkwaardige reliefs wijdde, kwam tot de conclusie, dat zij voorstellingen van Yama bevatten. Krom heeft deze verklaring bestreden en denkt aan y a k ṣ a ' s, hoewel hij niet kan beslissen welke het zouden moeten zijn. Van Blom, tenslotte, vermoedt dat in beide gevallen Waruṇa is voorgesteld. Bezien wij een

1) De belangrijke verschillen tusschen den stijl van in één eeuw te plaatsen monumenten verzetten zich mijns inziens slechts schijnbaar tegen deze opvatting. Zij lijken mij in de eerste plaats te wijten aan locale tradities (hetgeen het sprongsgewijze dier verschillen wegneemt), in de tweede plaats aan den grooten rijkdom der bestaande, in één monument lang niet uitgeputte mogelijkheden eener stijltraditie.

2) Ik breng in herinnering, dat de opstelling der beelden in een tempel gelijkvormig was aan de statie van een vorst. Plaats, tooi, attributen werden bepaald door den rang der figuur in de godenwereld. Met pijnlijke nauwkeurigheid werd op het daarbij in acht te nemen protocol gelet, hetgeen nog zal zijn toegenomen toen men op Java dergelijke beelden als bijzettingsbeelden van vorsten ging bezigen, hetgeen reeds op Midden-Java geschied moet zijn. Dat voorts een pajoeng onder den tempelkop een pleonasme was kan volgen uit het feit, dat in den door een dagob bekroonden kop de pajoeng reeds was verwerkt.

3) Schrijvers opmerking op pag. 63, dat zich op de door de godin van den bovendorpel gehouden lotussen ç a n g k h a ' s zouden bevinden, moet op een vergissing berusten. Dergelijke schelpen worden namelijk, indien staande, steeds met de opening naar onderen afgebeeld. Mijns inziens zijn de bedoelde voorwerpen dan ook geen schelpen doch juweelen, van een daarboven opschietende vlam voorzien.

oogenblik de reliefs nader, waartoe de afbeeldingen bij dit opstel behulpzaam mogen zijn. (Figuur 3 en 4).

Het zuidelijke relief vertoont een yakṣa, gelijkvloers gezeten met een brahmaan, ieder aan een kant van een wenschboom met juweelpotten. Een bediende met sirih-bakje zit achter den yakṣa en ziet om naar een mangoose. De yakṣa heeft in zijn rechterhand een zwaard, in zijn linkerhand een strik (pāça).

Loopen wij de trap om en bezichtigen wij het noordelijke relief, dan zien wij precies dezelfde personen — kleine afwijkingen in tooi mogen wij, op grond van hetgeen door Krom aan de Bârâboedoer-reliefs is opgemerkt, veronachtzamen. De yakṣa zit hier echter lager dan de brahmaan, heeft niets in zijn handen, terwijl de brahmaan, die op het voorgaande relief niets in handen hield, thans in zijn linker het zwaard en in zijn rechter een slang houdt. De bediende met zijn sirik-bakje en mangoose zit thans achter den brahmaan, doch dit is kennelijk uit overwegingen van paneelvulling gedaan [1]). Wat is dus het geval?

Hebben wij de pradakṣiṇa-richting goed gekozen, dan blijkt dat de yakṣa, die op relief I in het bezit van zijn attributen was, deze op relief II aan den brahmaan gegeven heeft, waarbij dan de pāça in een slang veranderd is. Nu is dat allerminst vreemd, aangezien nāga en pāça gelijksoortig zijn (men denke aan de nāgapāça van Waruṇa, Indrajit enz.) en de verandering slechts neerkomt op het levend-worden van den strik. Met andere woorden de brahmaan heeft de strik van den yakṣa levend gemaakt en in een slang omgetooverd. Nu valt ons ook op, dat de brahmaan op relief I een beweging maakt met zijn handen en armen die òf de beleefde Javaansche wijze van geven, òf die van ontvangen aanduidt (linkerhand raakt aan den elleboog van de vooruitgestrekte rechterarm), met andere woorden, hij verzoekt den yakṣa hem zijn attributen te overhandigen. Tevens valt ons dan op, dat op relief II de yakṣa lager zit dan de brahmaan, hetgeen mèt de verbazing, welke door de redeneerend opgestoken rechterhand uitgedrukt zou kunnen worden, te kennen kan geven dat hij zich overwonnen geeft, zich nederig gevoelt tegenover den toovermachtigen brahmaan.

Dat een en ander dus een bepaald voorval, een bepaald verhaal moet voorstellen, lijkt mij wel aannemelijk. En dat verhaal zal zich in Kuwera's wereld hebben afgespeeld — daarop wijzen achtereenvolgens yakṣa (Kuwera's onderdaan), mangoose (Kuwera's attribuut), wenschboom (Kuwera's boom), en ten slotte de plaats der reliefs, de trap van het portaal (Kuwera's plaats). Helaas is mij geen dergelijk verhaal bekend en beschik ik hier ook niet over de literatuur waarin zulks zou zijn na te speuren, doch ik ben van meening dat men, uitgaande van deze lezing der beide reliefs, wel tot een oplossing zal kunnen komen [2]).

Een kleine opmerking vervolgens inzake de kāla-koppen. Schrijver noemt het bij Sâdjiwan voorkomende type voor Midden-Java zeldzaam. Misschien is dit iets te veel gezegd, als wij bedenken dat kāla-koppen mèt onderkaak voorkomen aan Gĕḍong Sângâ en Morangan. Bij het laatstgenoemde bouwwerk is bij de nissen de onderkaak onder tegen den bovendorpel aangebracht en wel zoo, dat een muil met tong erin ontstond. Waar zulks op de bestaande architectonische teekeningen niet steeds tot zijn recht komt, is de kans niet gering dat ook bij andere Middenjavaansche monumenten dergelijke koppen met onderkaken voorkomen [3]).

In een afzonderlijk hoofdstuk (V) behandelt schrijver vervolgens de 19 reliefs van het soubasement en slaagt erin verschillende tot nog toe niet of verkeerd verklaarde scenes alsnog van een verklaring te voorzien. In 16 geslaagde en duidelijke teekeningen in den tekst geeft hij de meeste dezer voorstellingen weer, die vaak genoeg op de eveneens gepubliceerde foto's

---

1). Dr. van Blom meent in het vóór den brahmaan van relief II liggende voorwerp een net te herkennen. Na nader onderzoek in loco kan ik hem hierin niet volgen; mijns inziens is het voorwerp, waarvoor ik overigens geen verklaring heb, plantaardig. Voorts spreekt schrijver van juweelzakken in stede van juweelpotten. Hij wijst op de drie afhangende koorden, die de sluitbanden zouden voorstellen (pag. 79). Mijns inziens berust dit op een vergissing, aangezien zulke sluitkoorden toch wel niet van binnen uit over de rand zouden vallen, zooals op het relief het geval is. Daarenboven zijn deze zoogenaamde koorden duidelijk zelf juweelen hangers of parelsnoeren. Het gebruik van *zakken* om kostbaarheden in op te bergen lijkt mij voor Java daarenboven weinig waarschijnlijk.

2). Men zou nog kunnen denken aan een verhaal, waarin Waruṇa zijn nāgapāça ontving, doch daartegen pleit, dat niets erop duiden kan dat de yakṣa een zoo belangrijke godheid zou zijn als Waruṇa is. Daarenboven zal men bij een buddhistisch monument op deze plaats wel een Kuwera-voorstelling, minder licht een Waruṇa-voorstelling mogen verwachten. Om verschillende redenen lijkt mij dan ook de zeegod buiten beschouwing te moeten blijven.

3). Eenig bezwaar heb ik tegen de overigens zeer beeldende benoeming van enkele bloemkroon-motieven als chrysanten. Voorzoover ik weet hebben deze planten weliswaar sterk ingesneden, populair uitgedrukt „vertakte" bladeren, doch zijn de bloembladen steeds enkelvoudig en niet ingesneden. De bloem, waarnaar schrijver verwijst (afb. 33), verschilt in dat opzicht te veel van een chrysant om die benaming aan het geheele motief te schenken.

onduidelijk zijn, doordat men ze heeft opgenomen mèt het rankwerk der langwerpige paneelen. Volgens schrijver zou van het voorlaatste relief niets meer resten en de serie dus niet meer compleet zijn. Tot mijn genoegen kan ik hier echter mededeelen, dat zulks niet het geval is. Weliswaar is bedoeld relief (no. 18 van de reeks) niet meer in zijn geheel over en deelt het in het lot van de no's 8 en 17, doch bij mijn bezoek aan het monument kon ik toch het voornaamste fotografeeren, welke foto hierbij gereproduceerd wordt (Figuur 2). Het relief heeft een grooten vogel voorgesteld, met uitgestrekten hals en naar beneden gerichten bek, met de vleugels klappend op de wijze der ganzen. Het lijkt mij zelfs aannemelijk dat hier deze vogel bedoeld is. Mocht inderdaad de h a m s a, de koning der watervogels, gemeend zijn, dan lijkt het mij niet uitgesloten dat wij hier een voorstelling van het h a m s a j ā t a k a zouden hebben. Zekerheid is echter, daar ik slechts één steen van dat relief in situ aantrof, niet te verkrijgen, aangezien de eigenlijke hoofdpersoon op de weggeraakte steen kan hebben gestaan. Vergelijking met de overige reliefs doet dit laatste echter niet waarschijnlijk zijn.

Een andere opmerking inzake de bedoelde reliefs is dat de vogel met de twee koppen (no. 12) een *pauw* is, zooals mij duidelijk bleek uit de twee veertjes op den linker kop (schrijver geeft dezen kop, die evenals de andere, wèl geteekende kop naar voren gericht is, niet weer). Misschien kan dit gegeven ons op een spoor brengen. Ten slotte bleek mij de vrouw van no. 9 niet naakt te zijn, zooals schrijver opmerkt en de foto abusievelijk doet veronderstellen. Ik zag een duidelijke kainafscheiding op beide kuiten en zelfs de slippen van de kain aan de naar de waterbak gerichte zijde [1]).

In hoofdstuk VI geeft schrijver enkele opmerkingen ten beste over den eeredienst, af te leiden uit de in het monument aangetroffen beelden, waarvan de Amitābha en de Padmapāṇi thans in het museum van het Java-Instituut te Jogjåkartå en de Mañjuçrī in het Westra-park van die hoofdplaats zijn opgesteld. Opgemerkt kan nog worden dat het door schrijver als verdwenen aangemerkte Amitābhabeeld van Kalongan thans op het terrein van Sâdjiwan is te vinden [2]).

Tot slot vindt de lezer dan nog een samenvatting, waarbij uiteraard na al het bovenstaande geen nieuwe opmerkingen gemaakt kunnen worden. Niettemin wil ik hiermede toch nog geen afscheid nemen van het boekje, aangezien er nog één punt is, waarop ik meen iets aan de conclusies van den schrijver te kunnen toevoegen, namelijk de dateering. Het zij mij veroorloofd hierbij wat uitvoeriger te zijn dan misschien in een bespreking geoorloofd is; bij de voorloopig nog zoo groote onzekerheid, die op dat punt voor de Middenjavaansche periode heerscht is zulks wel verantwoord. De schrijver heeft het dateeringsvraagstuk niet op zichzelf in een afzonderlijke paragraaf onder de oogen gezien. Misschien achtte hij het voorhanden materiaal te gering of te weinig betrouwbaar, misschien heeft hij teveel vertrouwd op de vroeger verkregen resultaten dan wel zich niet competent geacht deze te verbeteren of pogingen in die richting te wagen. Wel heeft hij op een enkele plaats voorzoover noodig de bestaande meening gecorrigeerd, zonder echter de volle consequentie daaruit te trekken. Thans vindt men aan deze zoowel in kunsthistorisch als historisch opzicht zoo belangrijke kwestie slechts verspreide regelen gewijd. Men vindt de voornaamste daarvan op de pagina's 3, 41, 80, 111 en 113 vlg. De slotconclusie luidt dat Sâdjiwan-Kalongan een der latere stichtingen der Çailendra's zou kunnen zijn, hetgeen ons op ongeveer 850 A. D. brengen zou. Nu spreekt schrijver elders van het laatste kwart van den Midden-Javaanschen tijd, hetgeen dus neer zou komen op de periode tusschen 875 en 925 A.D.; zooals men weet achten zij, die in de Çailendra's een vreemde dynastie zien, deze omstreeks 850 A.D. reeds weer door een inheemsche, van Oost-Java teruggekeerde dynastie vervangen, hetgeen dus niet met het bovenstaande klopt. Neemt men op grond van de in de laatste jaren geopperde bezwaren tegen het aannemen van een dergelijke uitheemsche overheersching over Java aan, dat de Çailen-

1) Enkele andere details, welke aan schrijver door de onduidelijkheid der foto's ontgaan zijn, volgen hier. De Garuḍa van relief 3 legt de uitgestrekte linkerhand op den nog aanwezigen kop van den voorsten schildpad. Op de teekening ontbreekt deze kop. Het uiteinde van het zwaard van relief 7 is niet gebogen doch hoekig. De kop van de vliegende figuur van relief 15 leek mij die van een r ā k ṣ a s a (b h ū t a) te zijn; een leeuwenkop kan ik er niet in herkennen.

2) Het zij mij vergund hier op te merken, dat schrijver mijn bedoeling niet geheel juist weergeeft als hij zegt, dat naar mijn meening de vlammenrand uitsluitend bij Oostjavaansche beelden zou voorkomen (Djåwå VII : 186). In de eerste plaats merkte ik ter plaatse op dat wij „in de Oostjavaansche kunst (niet in de Middenjavaansche kunst) talrijke parallelen kunnen aanwijzen", waarbij dus slechts over parallelen gesproken wordt en het om de talrijkheid van het verschijnsel gaat, in de tweede plaats sprak ik niet over de *vereeringsbeelden*, doch over *reliefvoorstellingen*. Ten rechte ging het juist om de zelfstandige, ontraditioneele toepassing van vlammenmotieven, niet om de traditioneele, ook in Indië voorkomende aureool-uitbeelding.

dra's een inheemsche dynastie vormden, die zich omstreeks 750 onder buitenlandschen invloed tot het Buddhisme bekeerde, dan beteekent het toeschrijven aan de Çailendra's niets anders dan het plaatsen in de Middenjavaansche periode en wil dat in het geheel niet zeggen, dat het bouwwerk vóór 850 zou gebouwd moeten zijn. Schrijver spreekt zich ten deze niet duidelijk uit, wat bij de bestaande verschillen in opvattingen wel wenschelijk geweest ware. Maar schrijver heeft, zooals wij reeds weten, nog een andere overweging aangehaald, welke tot voor kort van doorslaande beteekenis was. Bij de diverse opnamen had men namelijk geconstateerd, dat bij enkele bouwwerken in het Prambanansche, waaronder Plaosan, Prambanan en Sâdjiwan, een ruim gebruik was gemaakt van mergelsteen voor de zoogenaamde binnenvulling. Nu redeneerde men aldus: het is niet aan te nemen dat men, eenmaal de voordeelen van het gebruik van de gemakkelijk te bewerken mergelsteen voor binnenvulling kennende, zal overgegaan zijn tot het gebruik van de moeilijk te behakken andesietblokken voor dat doel. Met andere woorden, vinden wij mergelsteen als binnenvulling gebezigd, dan mogen wij daaruit de slotsom trekken dat zulk een bouwwerk tot de jongere behoort. Intusschen is bij de restauratie-werkzaamheden aan Kalasan gebleken dat men bij de bouw van dit aan den aanvang der Middenjavaansche periode staande monument eveneens mergelsteen voor binnenvulling heeft gebruikt. Schrijver wijst hierop en tevens op den twijfel, die daardoor aan bovenstaanden regel dient te worden gekoesterd. Mijns inziens doet men goed niet van twijfel te spreken doch van de noodzakelijkheid die opvatting te verlaten, welke door bedoelde vondst haar waarde immers geheel verloren heeft; binnenvulling uit mergelsteen kan ons omtrent de bouwperiode niets leeren.

Zegt het buddhistisch karakter nu niets inzake de dateering en doet het gebruik van mergelsteen dit evenmin, wat kan ons dan wel op het juiste spoor brengen? Zonder twijfel zou de ornamentontwikkeling dit kunnen doen, doch een uitputtende studie van de ontwikkeling van het Middenjavaansche ornament, met gebruikmaking van al het beschikbare materiaal, is nog niet gemaakt, ook al ontleenden wij onschatbare gegevens aan de voorloopige onderzoekingen, door van Erp op dit gebied ingesteld. Er is echter nog een ander, heel wat eenvoudiger middel, om de bouwperiode van ons Middenjavaansche monument te weten te komen, een middel, waarvan schrijver geen gebruik heeft gemaakt, omdat het daartoe benoodigde materiaal hem niet in vollen omvang ter beschikking stond en misschien ook omdat hij zich op dat gebied niet al te zeer thuis gevoelde. Aan veel monumenten op Midden-Java zijn namelijk schriftteekens ontdekt, welke hier en daar op de dagzijde der andesietblokken voorkomen, daarin gehakt dan wel daarop aangebracht in zwarte, roode of witte verfstof. Men vond er aan Kalasan, Prambanans monumenten, Sèwoe, Plaosan, Sâdjiwan en Bârâboeḍoer. Met uitzondering van Bârâboeḍoer, waar zij woorden vormden, aan het Sanskrit ontleend en in hun beteekenis slaande op hetgeen in de onder die opschriften gelegen reliefs diende te worden voorgesteld, vormen deze teekens in alle gevallen, waarin zij in voldoend aantal gespaard bleven om bepaalde woorden te herkennen, ambtenaarsnamen of -titels, al dan niet voorafgegaan door de uitdrukking g a w a i, a n u m o d a n a, m a h ā p r a t t a y a, welke zooveel beteekent als gave, wijgeschenk [1]. Met andere woorden, bepaalde onderdeelen van de monumenten (en niet alleen afzonderlijke bijtempeltjes, doch ook deelen van een hoofdtempel, zooals uit de vindplaats dier opschriften blijken kan) schijnen door bepaalde ambtenaren te zijn gesticht, welk feit dan door een gebeiteld, dan wel in roode, zwarte of witte verfstof aangebracht kort opschrift werd vereeuwigd. Dat wil zeggen, niet publiek gemaakt want al deze opschriften (waarvan er aan de monumenten van het Lârâ Djonggrang-complex verscheidene tientallen ontdekt zijn) zijn eenmaal bedekt geweest door de pleisterlaag, welke op het gansche bouwwerk was aangebracht en waaraan zij ten slotte hun behoud te danken hebben gehad [2].

Wie nu de moeite neemt deze opschriften te analyseeren en hun letterteekens in tabellen te rangschikken, daarna deze tabellen met de schrift-tabellen van de uit de gedateerde Middenjavaansche periode bekende oorkonden vergelijkt (welke laatste tabellen hij eveneens zal dienen te vervaardigen), die kan op deze wijze bij benadering de periode aangeven,

1) Nader onderzoek van deze opschriften heeft mij geleerd dat ook in gevallen, waarin men ze op aan die van Bârâboeḍoer gelijke wijze boven reliefvoorstellingen heeft aangebracht, niet aan aanwijzingen voor den beeldhouwer gedacht mag worden (zie Krom, Inleiding[2] I: 487 vlg.). Zoo bleek o.a. het opschrift w a w u h y a n g op de Westzijde van den Brahmatempel te Prambanan niets met de afbeelding van het daaronder gelegen relief te maken te hebben, doch eveneens een in de oorkonden te vinden ambtenaar aan te duiden (O.J.O. XXII: 16). Het vermoeden ligt voor de hand dat al deze opschriften op personen betrekking hadden.

2) Slechts in het geval van tjanḍi Sari zijn opschriften op de pleisterlaag aangebracht.



Figuur 3. Relief op de zuidelijke trapvleugel van tjaṇḍi Sādjiwan. (Foto O. D. 4453).



Figuur 4. Relief op de noordelijke trapvleugel van tjaṇḍi Sādjiwan. (Foto O. D. 344a).

Internationale belangstelling voor het Oudjavaansch, rede, uitgesproken bij de aanvaarding van het hoogleeraarsambt aan de Rechtshoogeschool te Batavia op Dinsdag, 16 April 1935, door Dr. G. W. J. DREWES. Kolff, Batavia. 38 blz..

Prof. Drewes heeft zich bij de keuze van het onderwerp voor de rede, waarmede hij als opvolger van Prof. Hoesein Djajadiningrat het ambt van hoogleeraar in het Mohammedaansche Recht, de Instellingen van den Islam en de Javaansche, Maleische en Soendaneesche talen zou aanvaarden, laten leiden door de gedachte, dat in April 1935 in Batavia de herdenking van den in April 1835 gestorven Duitschen geleerde Wilhelm von Humboldt op haar plaats zou zijn. Immers Wilhelm von Humboldt is met zijn werk „Ueber die Kawisprache" een van de eerste wetenschappelijke beoefenaars van het oud-Javaansch geweest. Prof. Drewes wijdde een belangrijk deel van zijn rede aan de verdiensten van Wilhelm von Humboldt; door de werken van Prof. Kern zijn die verdiensten, zoover zij niet lagen op het gebied van de algemeene taalwetenschap en de wijsbegeerte, overschaduwd geraakt. Naast deze twee meesters noemde Prof. Drewes ook andere en jongere onderzoekers; terecht merkte hij op, dat in de eeuw, die sedert Wilhelm von Humboldts dood is verstreken, de beoefening van het oud-Javaansch een specifiek Nederlandsche wetenschap is geworden. Met een klein overzicht van wat er na Prof. Kern gedaan is, en van het vele dat er nog te doen is, besloot Prof. Drewes het wetenschappelijke gedeelte van zijn rede.

Jogjakarta, April 1935.

DR. TH. PIGEAUD.

Javaansche en Maleische legenden in raadselgewaad, door P. DE ROO DE LA FAILLE. I, Javaansche legenden. 's Gravenhage, 1934. 141 blz..

Van November 1933 tot April 1934 heeft de Heer de Roo de la Faille in de Indische Gids een vijftal opstellen, getiteld: Javaansche en Maleische raadselverhalen, laten verschijnen. De hierboven genoemde verhandeling is een vervolg, tevens samenvatting, van deze reeks opstellen.

Om het doel, dat de Heer de Roo de la Faille voor oogen had bij het schrijven van deze opstellen en deze verhandeling in het licht te stellen, kan ik niet beter doen, dan eenige zinsneden aan te halen, waaruit blijkt, hoe de schrijver de (nieuwere) Javaansche geschiedkundige teksten, de babad's (daar gaat het onderzoek over) meent te moeten beschouwen, en wat hij erin of erachter meent te moeten zoeken en te kunnen vinden. In een woord vooraf bij het eerste opstel (Indische Gids, November 1933, blz 962) leest men (de Javaansche letterkundigen worden sprekend ingevoerd): „legende maakt ruim gebruik van beeldspraak. Wij, traditionalisten, blazen het beeld leven in, en voor zeer velen is die uiterlijke vorm, de letter van het verhaal, het gesproken woord, blindelings geloofde werkelijkheid. Wilt ge de begoocheling doen verdwijnen, let dan goed op. Onze beeldspraak drukt zich uit in onze gedachtenwereld, speelt met gelijkenis in klank, maakt gebruik van de meer dan éěne beteekenis, welke hetzelfde woord kan hebben, en versmaadt niet de hulp van onze raadselkunst.

„De legenden onzer vaderen zijn een spiegel voor het nageslacht. Alles wat gebeurd is heeft nawerking; wat thans voorvalt is meermalen een herhaling van wat vroeger heeft plaats gevonden.

„Kennis is macht. Die te verwerven eischt zelfverloochening, toewijding, inspanning, maar ook: die macht komt alleen toe aan hen, die daarvoor in aanmerking komen. In den tooverspiegel der toekomst te lezen, is voorbehouden aan de begenadigden. Houd die kennis in hooge waarde. Bedenk, dat het woord tooverkracht heeft, en wat eenmaal is uitgesproken, nimmer ongedaan kan worden gemaakt. Deel daarom van het inzicht, de verborgen kern van het leven, alleen uit aan hen, die de ontvangst van zoodanige kennis waard zijn, want wat rein water is voor den goede, kan bij den booze overgaan in gif.

„Een ieder behoort tot een bijzondere maatschappelijke groep, en heeft daarin een door de godheid beschikte taak te vervullen. Vervul die, zooals geëischt wordt, laat u niet begoochelen, weersta de verleiding der zinnen, volhard in den plicht. Wat u thans overkomt, is het

waarin de verschillende monumenten zijn vervaardigd. En met betrekking tot Sâdjiwan beschikt hij dan, behalve over de in een steen gehouwen letters van het woord çrī mahārāja, nog over een tweetal zeer goed leesbare opschriften, op de schacht van enkele pilasters van de tempelteerling in roode verf aangebracht, waarvan het eene te lezen geeft lablab, het andere —ri randarung. De beteekenis van de tweede uitdrukking is vooralsnog onbekend, die van de eerste is weer een ambtenaarstitel, welke wij van de oorkonden kennen en die ook op een der zuidelijke bijtempeltjes van Prambanan voorkomt [1]).



Figuur 5. a. Opschrift in roode verf op een pilaster van tjandi Sâdjiwan.
b. Opschrift in witte verf op een der zuidelijke bijtempeltjes van het Lârâ Djonggrang-complex te Prambanan.

Reeds de vergelijking van deze twee opschriften alleen is leerzaam aangezien het opschrift van Prambanan duidelijk de naar de Oost-javaansche hellende vormen der latere Middenjavaansche oorkonden vertoont, terwijl die van het gelijkluidende opschrift van Sâdjiwan meer overeen komen met de letterteekens, gebruikt voor de opschriften van Sèwoe, welke ik elders in de tweede helft van de 9e eeuw A.D. heb meenen te kunnen plaatsen [2]). Aangezien nu de overige op Sâdjiwan voorkomende letterteekens met deze dateering kloppen, daar meen ik in de bedoelde en andere opschriften een aanduiding te kunnen vinden voor de waarschijnlijkheid dat Sâdjiwan in de tweede helft der 9e eeuw A.D. zou zijn gebouwd. Zien wij dan verder dat schrijver op grond van stijlkundige overwegingen verband wil leggen tusschen Sâdjiwan en Plaosan, welks letterschrift in een iets oudere periode valt dan dat van Sâdjiwan, dan vult het een het ander aan en kunnen wij voorloopig aannemen dat tjandi Sâdjiwan gebouwd moet zijn in de tweede helft der 9e eeuw A.D. en vòòr het complex van Lârâ Djonggrang [3]).

Hiermede ben ik aan het einde gekomen van mijn bespreking van deze keurige, handige en in vele opzichten waardevolle, hoewel niet uitputtende monographie over Sâdjiwan. Mogen literatoren en historici misschien de behandeling van onderwerpen als eeredienst, fabels, putvondsten en dateering wat al te summier vinden, dan dienen zij te bedenken dat zij, wat literatuur betreft, wel wat al te zeer verwend zijn in vergelijking tot de bouwkundigen, die tegenover de talrijke detailstudies en handboeken op het gebied van geschiedenis en literatuur nog slechts de op zichzelf voortreffelijke pionniersarbeid kunnen stellen van een van Erp. Mogen er spoedig meerdere jongeren gevonden worden, die de voetsporen van dezen meester kunnen en willen drukken. De heer van Blom is voorgegaan. Wie volgt ?

---

1) De lab-lab of, zoovals deze persoon elders gespeld wordt, lèb-lèb, behoort tot de zoogenaamde mangilala drabya haji, een groep van met de kraton samenhangende lieden van zeer verschillend beroep, die tot hun onderhoud een bepaald aandeel van de opbrengsten der dorpen aan de kraton mochten incasseeren. Hun verband met de kraton schijnt zijn oorsprong te hebben in de magische beteekenis van hun beroep, dat wellicht met de verzorging der rijkssieraden samenhing. Zie hierover nader in Tijdschrift Batav. Genootschap LXXIII (1933): 159 vlgg.

2) Bijdragen Kon. Instituut deel 85 (1929): 503 vlgg.

3) Hiermede is het feit, dat eenmaal een inscriptie in dewanāgarī-schrift bij Sâdjiwan gevonden is (evenals dat met Plaosan het geval is) niet in strijd. Immers, de kleizegels van Pedjeng hebben ons getoond, dat in dezelfde vondst prae-nāgarī en nāgarī tegelijkertijd voorkwamen en binnen deze schriftsoorten nog weer geringere verschillen opgemerkt konden worden. Wij moeten dus de conclusie aanvaarden, dat het prae-nāgarī-schrift op Java niet beperkt bleef tot den tijd van Kalasan, doch tot in de tweede helft van de 9e eeuw A.D. naast het kawi-schrift in eere bleef, speciaal dan voor buddhistische bouwwerken. Het zal eerst na het doordringen van de op het laatst der Middenjavaansche periode te constateeren Oost-javaansche invloeden in onbruik zijn geraakt. Voor den opmerkzamen beschouwer zijn er zelfs in de door Bosch gepubliceerde weinige nāgarī-inscripties aanmerkelijke typenverschillen te constateeren, die onmogelijk verklaard kunnen worden uit individueele stijlverschillen, doch tot een gebruik van dat schrift op Java gedurende minstens een eeuw kunnen doen besluiten.



Figuur 1. Tjaṇḍi Sādjiwan gezien vanuit het N.O. Op den achtergrond de heuvel van Ratoe Bākā. (Foto Holt).



Figuur 2. Steen van het gedeeltelijk verdwenen reliefpaneel op den Z.W.hoek (West-zijde) van het soubasement van tjaṇḍi Sādjiwan. (Foto Holt).

omtrent mythische figuren, stamvaders en goden.

De Heer de Roo de la Faille geeft op niet zeer duidelijke wijze zijn meening over het mythische in de babad's te kennen, n.m. met de woorden (verhandeling Javaansche legenden, blz. 15): „De taalkunstjes, welke door de poedjangga's werden en worden toegepast" (kérâtâbâsâ is bedoeld) „moeten somwijlen de beeldspraak hebben ingegeven, welke op merkwaardige wijze in mythen is toegepast, en wel op zoo bedriegelijke wijze, dat menigeen niet verder is gekomen dan tot de letterlijke beteekenis, zonder den dieperen zin te onderkennen". In waarheid zal het voor den onderzoeker, die eenigszins den weg weet in de wereld der mythen en sprookjes, niet zelden vrij gemakkelijk zijn paralellen in andere teksten, in anderen tijden of in andere literaturen aan te wijzen van de babadverhalen, die volgens den Heer de Roo de la Faille als camouflage voor slechts op Java en omgeving betrekking hebbende geschiedkundige mededeelingen verzonnen zijn.

Wat betreft het boven vermelde bestaan van een Javaansche beschouwingswijze van sommige verhalen, die min of meer overeenkomt met die van den Heer de Roo de la Faille, ik meen te mogen aannemen, dat deze wijze van beschouwing vrij jong is, ontstaan toen men zich geheel vervreemd was gaan gevoelen van de wereld der mythen en sprookjes. Het zoeken van mededeelingen omtrent geschiedkundige gebeurtenissen in oude verhalen van sprookjesachtigen of mythischen aard is ook van elders wel bekend.

Met dat al blijft het een feit, dat verbloemde taal en woordverdraaiïngen, kérâtâbâsâ en wat dies meer zij, voorkomen. Het is dan ook niet geheel uitgesloten te achten, dat men in sommige Javaansche teksten of tekstjes met deze „taalkunstjes" rekening moet houden. De Heer de Roo de la Faille, die schijnt aan te nemen, dat heele verhalen verzonnen zijn om gelegenheid te geven eenige namen of woorden te gebruiken welke camouflages zijn van eigenlijk bedoelde namen of woorden, gaat echter veel te ver met zijn speurzin.

Ik wil hier, al zij het terloops, vermelden, dat de Heer Altona zich in een aantal opstellen, voornamelijk handelende over de djaticultuur op Java, indertijd verschenen in het boschbouwkundig tijdschrift Tectona, een voorstander heeft betoond van een dergelijke beschouwingswijze van oude verhalen als de Heer de Roo de la Faille. Ook van die opstellen kan hetzelfde gezegd worden, als wat hierboven is opgemerkt.

Aan de stukken verhaal, in babad's en elders, waarvan inderdaad met recht gezegd kan worden, dat zij jong maakwerk zijn van vindingrijke geesten, is dit meestal gemakkelijk genoeg te zien. Ik bedoel de stukken, die blijkbaar tot doel hebben namen, vooral aardrijkskundige namen, te verklaren; de verklaring bestaat dan daarin, dat op die plek eertijds de een of andere gebeurtenis, vaak van zeer weinig belang, plaats gehad zou hebben. Een hoofdpersoon van de babad, een heilig man of een vorst, zou dan, naar aanleiding van die gebeurtenis, de plek een naam gegeven hebben, als herinnering. Men weet dat plaatselijke verhalen van deze soort overal en in alle tijden aan te wijzen zijn. En veel raadselachtigs is er in den regel niet aan.

Al is het dus, naar het mij voorkomt, voor den wetenschappelijken beoordeelaar niet mogelijk in te stemmen met de beschouwingswijze van den Heer de Roo de la Faille, en de vruchten van zijn arbeid zonder meer als aanwinsten voor de wetenschap te aanvaarden, het verschijnen van de opstellen en de verhandeling is van nut te achten, omdat zij de aandacht vestigen op eenige inderdaad moeilijk te verklaren verhalen, en ook op eenige teksten of tekstjes, die inderdaad, zooals ik boven reeds opmerkte, slechts als raadsels opgelost schijnen te kunnen worden. Zoo het bekende: sĕmoet irĕng anak-anak sapi. Tusschen deze tekstjes en heele of halve babad-verhalen is echter nog wel verschil te maken.

Jogjakarta, April 1935.

DR. TH. PIGEAUD.

N a w a r u c i, Inleiding, middel-Javaansche prozatekst, vertaling, vergeleken met de Bimasoetji in oud-Javaansch metrum, academisch proefschrift ter verkrijging van den graad van doctor in de letteren en wijsbegeerte aan de rijksuniversiteit te Utrecht, door PRIJOHOETOMO, geboren te Djoewana (Java). Wolters, Groningen 1934. 237 blz..

Dr. Prijâoetâmâ, sinds eenigen tijd verbonden aan de Utrechtsche hoogeschool voor het onderwijs in de Indonesische talen, heeft tot onderwerp van zijn proefschrift, waarop hij bij Prof. Gonda gepromoveerd is, wel eenige der belangwekkendste teksten van de Javaansche letterkunde gekozen. Immers in deze teksten is de Javaansche religieuze bespiegeling, die de per-

soonlijkheid van Wĕrkodârâ tot middelpunt heeft, voor een groot gedeelte neergelegd. In zekeren zin is deze groep teksten te beschouwen als vormende een tegenstuk tegenover de Mintârâgâ- of Ardjoenâ-wiwâhâ-teksten, waarin Djanâkâ de hoofdpersoon is.

Dr. Prijâoetâmâ heeft echter gemeend, de bespreking van deze en dergelijke in het ouderwetsch-Javaansche religieuze denken diep gewortelde bespiegelingen voor later te moeten bewaren. Hij heeft zich alleen of hoofdzakelijk tot doel gesteld de taal- en letterkundige vergelijking van eenige Nawaroetji- en Bimâsoetji-teksten uit ouderen tijd. Daarbij heeft hij natuurlijk een keuze moeten doen uit de beschikbare teksten; het is moeilijk zonder diepgaand onderzoek te beslissen, of zijn keuze gelukkig is geweest. Wanneer hij nog meer teksten in deze tekstuitgave had betrokken, was het boek misschien te lijvig geworden. Een kritische uitgave en bespreking van nog meer teksten, oudere maar ook jongere, in nieuwer Javaansch, en lakon's, zou echter vermoedelijk van belang blijken te zijn voor het onderzoek naar de o n t w i k k e l i n g in het Javaansche denken van de voorstellingen omtrent Wĕrkodârâ als middelpunt van religieuze bespiegelingen. Trouwens, Dr. Prijâoetâmâ merkt ook zelf reeds hier en daar op, zonder er diep op in te gaan, dat de jongere der door hem uitgegeven teksten „Javanistischer" is.

In verband met het onderzoek naar den vorm of den opzet van de oudere Javaansche teksten, en zoomede met het onderzoek naar het religieuze of wereldlijke doel, waarvoor die teksten vervaardigd, de gelegenheden, waarbij zij vermoedelijk ten gehoore gebracht zijn, is vergelijking met nieuwere teksten, zooals lakon's en soeloek's, nuttig. Het behoeft geen betoog, dat ons de inhoud van een ouden tekst en zijn plaats in de letterkunde veel begrijpelijker wordt en nader komt, wanneer wij in staat zijn ons voor te stellen, voor wat voor menschen de schrijver dien tekst vermoedelijk geschreven heeft, met welke gevoelens of verwachtingen, bij welke gelegenheden, het publiek vermoedelijk naar de voordracht van dien tekst geluisterd zal hebben, of hem zelf zal hebben voorgedragen. De maatschappelijke achtergrond van een tekst, zijn vermoedelijke plaats in en beteekenis voor het leven dergenen, voor wie hij geschreven is, is in elk geval een beschouwing overwaard.

Zooals uit de hierboven afgeschreven titel blijkt, heeft Dr. Prijâoetâmâ een van de twee uitgegeven teksten van een Nederlandsche vertaling voorzien. Van de andere vindt men een uitvoerige inhoudsopgave. Het vertalen van oude teksten is, dat is te begrijpen, altijd moeilijk, om velerlei redenen. Over de juistheid van vertalingen kan gemakkelijk verschil van meening ontstaan, en de waardeering voor een vertaling hangt veelal af van persoonlijken smaak. Het is echter, dunkt mij, in het algemeen wel wenschelijk, dat er aan den vorm van de vertalingen van oude teksten, vooral wanneer het gaat om teksten van het belang van de uitgegevene, terdege zorg wordt besteed, zoodat men het Nederlandsch kan lezen, zonder gestoord te worden door Indo-Neerlandismen in den zinsbouw. Letterlijke vertalingen zijn zelden de meest juiste.

Behalve wat uit den hierboven afgeschreven titel blijkt, bevat het boek van Dr. Prijâoetâmâ ook twee woordenlijsten, een op de uitgegeven Nawaroetji en een op de uitgegeven Bimâsoetji-tekst, en twee namenregisters, evenzoo verdeeld. Dat deze lijsten en registers gemaakt en afgedrukt zijn, is op zich zelf zeer te waardeeren; dat zij gescheiden zijn gehouden voor de twee uitgegeven teksten is wat lastig, maar ten slotte een overkomelijk bezwaar. Dat de woordenlijst en ook het namenregister bij de uitgegeven Nawaroetji-tekst geordend zijn volgens het Sanskriet-alfabet, misschien gedeeltelijk in navolging van het, daardoor voor velen onbruikbaar gemaakte oud-Javaansche woordenboek van Dr. Juynboll, is echter afkeurenswaardig. Nog afgezien van het praktische bezwaar van de weinige bekendheid van dit alfabet, is het gebruik van twee verschillende alfabetten (en ook van twee verschillende transscripties) voor teksten in ouder en in jonger Javaansch verwerpelijk daarom, omdat het de misvatting opwekt of versterkt, dat ouder en nieuwer Javaansch in taalkundig of ander opzicht zeer zouden verschillen en streng gescheiden gehouden zouden moeten worden. De oude, op niets dan gebrekkige kennis berustende opvatting van het „Kawi" (dat is het „Oudjavaansch") als een afzonderlijke, van het „Javaansch" goed te onderscheiden taal, heeft, zooals Prof. Drewes nog onlangs in zijn inaugureele rede te Batavia heeft toegelicht, al te lang rondgespookt. Het onderzoek naar de ontwikkeling van de Javaansche letterkunde en beschaving moet, wil het goede vruchten dragen, wortelen in het begrip voor de overeenkomst in geestelijken grondslag tusschen het voor-Moslimsche en het Moslimsche Java, beide evenzeer Javaansch.

Het is Dr. Prijâoetâmâ als belangrijke verdienste aan te rekenen, dat hij door de uitgave van een Nawaroetji- en een Bimâsoetji-tekst een begin heeft gemaakt met het wetenschappelijk onderzoek van deze belangrijke groep teksten. Verdere bewerkingen en beschouwingen over den inhoud van deze en verwante teksten zullen hopelijk niet te lang op zich laten wachten.

Jogjakarta, April 1935.

DR. TH. PIGEAUD.

gevolg van hetgeen het voorgeslacht heeft gedaan. Ten goede en ten kwade, want van de voorouders waren sommigen genadige heeren en wijze vorsten, maar anderen waren wildemannen, en nog anderen handelden op sommige tijden als de laatsten, maar op andere oogenblikken gelijk de eersten. Alle schuld moet worden geboet, onrecht wordt gewroken, zij het ook na eeuwen. Reinig uw leven, houd vast aan de leeringen en voorbeelden der voorouders, alleen daarin is zegen. Hoed dat heilig erfdeel, geef de macht, die daaruit voortkomt, niet aan den vreemdeling, laat dien niet tot uw innerlijkste leven toe. Verwerft de vreemdeling dat inzicht door eigen inspanning, vergemakkelijk hem die verwerving niet, tracht veeleer hem van den weg af te leiden, en met geduld en voorzichtigheid gelukt u dat ook: hij zal aan uw hand loopen als een kind aan die van zijn „emban". Dient gij over het heiligste tegenover den vreemdeling te zwijgen, spreek in het openbaar tegenover uw eigen volk u zoo uit, dat alleen de ingewijden of van nature schrandere personen begrijpen, waarover het gaat. Wat te zeggen valt, kan uitgedrukt worden op verschillende wijzen, en laat het geschieden, zooals de omstandigheden medebrengen.

„Draag het bestaande, wacht den tijd af; hoe donker het heden ook moge zijn, niets is bestendig op aarde; de nacht wordt overwonnen door den dag, de demonen worden, als hun macht het grootst lijkt, door de goden verslagen. De uitredding zal komen, wij weten alleen niet wanneer, de redder is in het verborgene."

En verderop (blz 964) staat nog te lezen: „In Frankrijk is de „rebus", het figuur-raadsel, uitgevonden in de middeneeuwen om te laten raden, wat de critiek of de spotzucht had te zeggen „de rebus gestis". In gelijksoortigen trant zijn m.i. tal van wonderlegenden in de Javaansche geschriften te beschouwen als „raadsels", gemaakt ten einde op kunstige, soms geestige en altijd verborgen wijze uit te drukken, wat op het hart lag, doch om verschillende redenen gevaarlijk of onmogelijk was botweg te zeggen. Begrepen werden en worden dgl. raadselverhalen niet door allen. Velen houden zich aan de letter, en in de Indische wereld is het geloof aan tooverij, spoken enz., angstig ingeworteld. Maar er zijn anderen, die dieper weten te zien, al zullen ook dezen met grooten eerbied de reliquieën en symbolen van het voorgeslacht behandelen, zelfs wanneer zij weten, dat de laatste maaksels van lateren tijd zijn. De wijze, waarop de dichter bijv. in de Manik Maja, het mythologisch verhaal van z.g.n. de schepping der wereld enz., de goden soms laat optreden, getuigt nu juist niet bepaald van heiligen eerbied, en men bemerkt ook daaruit, dat de mythe niet naar de letter dient te worden opgenomen. Wat voor den ingewijde het geheim is, is voor den buitenstaander het wonder; ook op Java zijn er begrijpenden en niet-begrijpenden."

In de verhandeling (blz. 12) staat verder te lezen:

„Een Javaansch gedicht . . . . is . . . . een kunststuk, beeldrijk bewerkt, zoodat het onvergetelijk in het geheugen wordt geprent, en bestemd om de minnaars van fraaie letteren door vernuftige vonden te intrigeeren. Heeft de dichter uit eenigen hoofde reden om hetgeen hij zeggen wil niet aanstonds voor ieder bloot te leggen, dan werpt hij over die verhalen gaarne den geheimzinnigen sluier van verdichting en beeldspraak, en wel op zulk een wijze, dat beoefenaars van het dichterlijk kawi, de poedjangga's, en de bewaarders der heilige traditie in de wajang, de dalang's, als ook de in de Dasanama[1]) bedreven geletterden, die in de geschiedenis en de overlevering van hun land zijn ingewijd, de poëtische vonden kunnen doorzien, terwijl overigens de gewone toehoorders aangenaam worden bezig gehouden met den letterlijken tekst van het verhaal. Er zijn verschillende redenen voor geheimzinnigheden. Piëteit jegens de voorvaderen, ontzag voor 's vorsten toorn bij het oefenen van critiek op de daden van hen of hunne voorgangers, zucht om het verdichte te behoeden voor de ontheiliging door vreemdelingen of een neerhalen tot het gelijkvloersche peil van Jan en Alleman."

Tot zoover de aanhalingen uit het werk van den Heer de Roo de la Faille. Men kan den inhoud ervan samenvatten door te zeggen, dat de schrijver meent, dat in de Javaansche geschiedkundige teksten vele verhalen (inzonderheid de voor het rationalistische denken „onzinnige") tot eigenlijken inhoud mededeelingen omtrent geschiedkundige gebeurtenissen hebben, en dat deze mededeelingen door een stelsel van beeldspraak, maar vooral van verdraaiingen van namen en woorden, opzettelijk gecamoufleerd zijn, en bedolven onder de „onzinnige" verhalen.

De Heer de Roo de la Faille heeft met veel geduld een deel van de Javaansche babad's doorgewerkt, en met vernuft en vindingrijkheid getracht op te delven, wat naar zijn overtuiging onder de verhalen bedolven ligt. Om een indruk te geven van den omvang van dit onderzoek, vermeld ik hier de namen van de hoofdstukken, waar in de opstellenreeks en van die, waarin de

[1]) Dàsânâmâ is de naam van ouderwetsche Javaansche woordenboeken, welke van woorden, in oude teksten gevonden, de beteekenissen, die de Javaansche geletterden eraan meenden te moeten hechten, opgeven. Dr. Th. P.

afzonderlijk uitgegeven verhandeling verdeeld is. In de opstellenreeks vindt men, na een woord vooraf, een 1ste hoofdstuk naar aanleiding van twee episoden uit de Babad Tanah Djawi, (de ontmoeting van Pangéran Poegĕr met de door de Koempĕni op Soenan Mas afgezonden tĕnoeng of reus, en Pangéran Poegĕr's optreden tijdens den hongersnood), een 2de over Baron Sakèndèr, een 3de over Javaansche schrijvers aan den arbeid, en een 4de tot slot. In de verhandeling staan, na een woord vooraf, hoofdstukken over: Watoe Goenoeng en Sinta, Srigati, Terugblik, De krokodil Badjoel Sangara en de baja als raadseldier, Over Djaka Tingkir, Ambarawa, De legende over Demak, Tanda - Dipati Oenoes, Geheimtaal in de Sadjarah Banten, Soenan Goenoeng Djati's bedevaart, De Poetri van Beremin, Hadji Mansoer en Kéjan Santang, De „orok landjang" in Menes, Over Ki Djong en Ki Djo, Over de Bantamsche Goeha Tembaga, De Vorstenlandsche poesaka Kjahi Sijem, Over Kjahi Blawong en de Poetri Tjempa, Over Djaka Kendil en een mythisch kanon, Over verschillende Vorstenlandsche poesaka, Over de Poh-djenggi, De Tambra als raadselvisch, Adji Saka in de dorpslegende, Over en naar aanleiding van Tjandi Soekoeh, Besluit.

Men ziet, dat het niet weinig is, waarvan de Heer de Roo de la Faille hoopt den waren zin te hebben ontsluierd, en men begrijpt, dat het uitgesloten is, al deze verhalen in deze bespreking opnieuw in beschouwing te nemen. Ik wil hieronder alleen in het kort onder woorden brengen twee hoofdzaken van wat er voor en twee van wat er tegen de beschouwingswijze van den Heer de Roo de la Faille te zeggen is.

Er voor, althans voor de mogelijkheid van die beschouwingswijze, is, naar het mij voorkomt, vooreerst aan te voeren, dat er inderdaad ten aanzien van verschillende verhalen in de Javaansche babad's een Javaansche (tot nu toe, voor zoover ik weet, niet anders dan mondeling overgeleverde) opvatting bestaat, die zegt, dat sommige verhalen, min of meer op dezelfde manier als de Heer de Roo de la Faille wil, begrepen moeten worden als camouflage van mededeelingen van geschiedkundigen aard.

Om een voorbeeld te noemen: ten aanzien van het zeer populaire verhaal van Djåkå Tingkir met de krokodillen, is mij zulk een opvatting wel eens voorgedragen.

En, ten tweede, de wijze, waarop de Heer de Roo de la Faille Javaansche namen en woorden ontleedt om er andere namen en woorden in te ontdekken, is niet on-Javaansch. De schrijver laat, zeer terecht, niet na eraan te herinneren (blz 12 van de verhandeling), dat het gebruik van de „verbloemde" taal in wangsalan's tot in het dagelijksche leven is doorgedrongen. En wangsalan's berusten voor een belangrijk gedeelte op dergelijke oppervlakkige overeenkomsten in klank tusschen twee woorden, als waarmee de Heer de Roo de la Faille werkt.

Tegen de beschouwingswijze van den Heer de Roo de la Faille is het volgende aan te voeren. Wanneer men aanneemt, dat de ontlede verhalen in de Javaansche babad's inderdaad de geschiedkundige mededeelingen camoufleeren, die de Heer de Roo de la Faille erachter meent ontdekt te hebben, dan is het in bijna geen enkel geval begrijpelijk te maken, waarom de Javaansche babadschrijver die mededeelingen zou hebben willen camoufleeren. Want die thans onthulde mededeelingen zijn niet zelden van zeer onschuldigen aard, en ook wel elders in de babad's uitvoerig en onverhuld medegedeeld. Dat er op vele andere plaatsen in de babad's onverbloemd zaken worden verteld, die wel met den mantel der liefde bedekt hadden mogen worden, is niet te ontkennen.

Het tweede bezwaar, vooral tegen de werkwijze van den Heer de Roo de la Faille, is, dat men geen enkele regel of orde ontdekken kan in de keuze van de verhalen, die als camouflages beschouwd en voor ontleding in aanmerking gebracht worden, noch in de keuze van de namen of woorden, waarop de ontleding toegepast moet worden. Soms lijkt het, alsof de Heer de Roo de la Faille meent, dat zoo goed als alle verhalen, dus zoo goed als de geheele babad, en alle niet zeer goed bekende namen camouflages zijn. Dit kan echter toch moeilijk de bedoeling wezen.

In bijzonderheden zouden er nog wel meer bezwaren tegen den inhoud van de opstellen en de verhandeling aan te voeren zijn. Ik wil thans echter samenvattend onder woorden brengen, wat m.i. het eind-oordeel moet wezen over het werk van den Heer de Roo de la Faille.

Het komt mij voor, dat de Heer de Roo de la Faille, al tracht hij de Javaansche teksten op, wat hij houdt voor bij uitstek Javaansche wijze te beschouwen, toch bij uitstek nuchter rationalistisch en on-Javaansch denkt. De onzinnige verhalen, die hij tracht te ontraadselen, zijn voor het ouderwetsche Javaansche denken volstrekt niet onzinnig geweest, maar integendeel vol zin. Die verhalen zijn niet te beschouwen als vrij simpele geschiedkundige mededeelingen, bedolven onder, volgens den Heer de Roo de la Faille gemaakte verhaaltjes, die als camouflage dienst moesten doen, als „raadsels" te beschouwen zijn. Maar zeer veel stukken in de Javaansche babad's, vooral in de gedeelten die den ouderen tijd behandelen, zijn te beschouwen als plaatselijke verhalen of volksvertellingen, die allen ten slotte in hun geheel of gedeeltelijk berusten op zeer oude verhalen of voorstellingen

Indian influences on the literature of Java and Bali, by HIMANSU BHUSHAN SARKAR, M.A., Research Scholar in History, Dacca University, Greater India Studies no 1, Greater India Society, Calcutta 1934, 415 blz..

De Greater India Society, niet lang geleden te Calcutta opgericht, o.a. met medewerking van Rabindranath Tagore, stelt zich ten doel de studie van de Indische beschaving in „Greater India" te organiseeren en te bevorderen, en de vruchten van die studie te populariseeren. Onder Greater India verstaat dit genootschap: „Serindia, India-Minor, Indo-China, Insulindia". Met het boek, waarvan de titel hierboven vermeld is, mee, heeft het genootschap reeds een negental boeken uitgegeven of in voorbereiding, o.a. over Voor-Indische beschaving in Java en Sumatra, in Afganistan, in Tjampa, in Siam en in het Verre Oosten. Bovendien is het genootschap begonnen met de uitgave van een tijdschrift, het Journal of the Greater India Society.

Men ziet, dat het arbeidsveld, hetwelk dit jonge genootschap zich heeft uitgekozen, wel zeer uitgestrekt is. Er kan ook geen twijfel bestaan omtrent den geest, welke het meerendeel van de onderzoekers, die zich bij de Greater India Society hebben aangesloten, bezielt. Het is de liefde voor de Voor-Indische beschaving, zooals zij die beschaving zien, en de behoefte aan eigen volk en aan anderen te toonen den grooten en zegenrijken invloed, die van haar op de omringende volken in verschillende tijdperken is uitgegaan. Het bewustzijn, dragers of voortzetters te zijn van een groote, oude en expansieve beschaving is krachtig opgebloeid bij een aanzienlijke groep Voor-Indische onderzoekers; aan de geschiedenis van de expansie over de omringende volken wijden de onderzoekers, die zich vereenigd hebben in de Greater India Society, in het bijzonder hunne aandacht. Dat zij hopen door de kennis van deze expansie hunner oude beschaving iets bij te kunnen dragen tot de verhooging van het huidige beschavings-bewustzijn van hun eigen volk, is te begrijpen.

Het gebruik van de benaming Groot-Indië kan de wetenschappelijke onderzoeker echter niet zonder bedenkingen overnemen. Dr. Bernet Kempers heeft, in de openbare les over „de Indische cultuurstroom", gehouden bij het begin van zijn werkzaamheden als privaat-docent in de vergelijkende cultuur-geschiedenis van Zuid-Oost-Azië aan de Rijksuniversiteit te Leiden (7 Maart 1934), getracht die bedenkingen onder woorden te brengen. Hij zeide o. a.: „In den naam Groot-Indië komt noch de aanwezigheid in de betrokken culturen" (de beschavingen van de omringende volken) „van, veelal overheerschende, andere bestanddeelen dan de Indische, noch het bestaan van tijdperken in haar geschiedenis, waarin laatstgenoemde elementen nog niet of niet meer voorkomen, tot uiting; beide worden integendeel erdoor aan het oog onttrokken ..... De term Groot-Indië moge ons in sommige gevallen het gemak van een samenvattenden naam voor een groep van landen verschaffen, het beeld, dat hij voor onze oogen oproept, van de culturen van Azië, voor zoover dit bepaald wordt door de aanwezigheid van Indische elementen, is misteekend en dood".

In deze opmerkingen van Dr. Bernet Kempers ligt ongetwijfeld wat waars. Het komt mij voor, dat ten aanzien van den Indischen Archipel het bezwaar tegen het gebruik van de benaming Groot-Indië zwaar weegt, omdat van de allermeeste volken dezer eilanden gezegd kan worden, dat Indische bestanddeelen in hunne beschavingen thans een ondergeschikte plaats innemen, zoo zij niet geheel verdwenen zijn, zooals Dr. Bernet Kempers zegt.

De Islam oefent thans een overwegenden en, naar het zich laat aanzien, steeds diepergaanden invloed uit op de beschavingen van de allermeeste volken van dit eilandenrijk. Ofschoon de Islam in deze landen gebracht is, hoogstwaarschijnlijk uit Voor-Indië, blijkt niet, of de Greater India Society haar aandacht ook aan de zeker niet onbelangrijke verspreiding van den Islam door Voor-Indiërs of uit Voor-Indië denkt te wijden. Mocht zij daartoe besluiten, dan zou zij zeer belangrijke bijdragen kunnen leveren tot het onderzoek naar de ontwikkeling der huidige, levende beschavingen dezer volken. Wanneer men zich beperkt tot de bestudeering van de niet-Moslimsche invloeden, die van uit Voor-Indië op de volken van den Archipel hebben ingewerkt, dan beperkt men zich tot oudheidkundige onderzoekingen, tot de studie van een thans overleefd en grootendeels vergeten tijdperk van hun geschiedenis. De kennis van dit tijdperk is, dat spreekt van zelf, van belang; het is echter een vergissing te meenen, dat men zich op grond van deze kennis alleen een beeld kan vormen van de huidige, thans levende beschavingen dezer volken, en dat deze beschavingen als niet anders dan vervalproducten van de oude, vergane, voor-Moslimsche beschouwd kunnen worden.

Na deze beschouwingen over de Greater In-

dia Society wil ik nog het een en ander opmerken over het boek van den Heer Himansu Bhushan Sarkar. De Heer Sarkar heeft zijn boek, dat is uitgegeven met subsidie van de Nationale Onderwijsraad (National Council of Education) van Bengalen, opgedragen aan zijn leermeester Prof. R. C. Majumdar en aan Prof. U. N. Ghoshal, en wel met een in oud - Javaansche woorden vervatte opdracht. Blijkens de inleiding heeft de Heer Sarkar zich ten doel gesteld een samenvatting te geven van wat tot nu toe aan feiten over de voor-Moslimsche Javaansche en Balineesche letterkunde bekend is geworden, en die feiten, voor zoover mogelijk, aan te vullen. Hij heeft het boek verdeeld in 18 hoofdstukken, die de titels dragen (vertaald): 1 Vroeg Voor-Indisch - Javaansche aanrakingen en de landstalen; 2 Gewijde letterkunde, A de Wéda's, B het Brahmandapoerana; 3 Gewijde letterkunde, vervolg, eenige andere werken van poeranisch karakter; 4 Gewijde letterkunde, vervolg, de Soerjaséwana, mantra's en bezweringen; 5 de Agama of Dharmasastra's van Indonesië; 6 Wariga (d. i. de wichelkalender, Th. P.) en de daarmee verband houdende letterkunde; 7 Itihasa of epische werken, het Ramajana-kekawin; 8 Itihasa of epische werken, vervolg, de latere Ramajana's; 9 Itihasa of epische werken, vervolg, Ramajana-teksten op reliëfs; 10 Itihasa of epische werken, vervolg, de Ramajana-verhalencyclus in het Kawi; 11 Itihasa of epische werken, vervolg, het Mahabharata; 12 Itihasa of epische werken, vervolg, de Mahabharata - verhalencyclus; 13 de epische letterkunde en de wajang - verhalen; 14 verschillende Javaansche en Balineesche werken; 15 Javaansche en Balineesche legendarische verhalen en romantische vertellingen; 16 de Tantri Kamandaka en andere dierenfabels; 17 inscripties en geschiedkundige letterkunde; 18 besluit.

Met ziet, dat de Heer Sarkar in dit boek over de oude Javaansche letterkunde min of meer de benamingen en de volgorde der onderwerpen heeft behouden, die bij de behandeling van de Sanskriet letterkunde gebruikelijk is. In elk van de bovengenoemde hoofdstukken heeft hij een samenvatting gegeven uit de Nederlandsche en andere wetenschappelijke werken, van wat hem van belang leek voor het te behandelen onderwerp. Zijn streven daarbij is geweest, zooals hij ook in de inleiding vermeldt, vooral als het kon de chronologie en de namen van de schrijvers van de behandelde werken vast te stellen. Overigens bepaalt hij zich in den regel tot een weergave van den inhoud, zonder veel beschouwingen te wijden aan de beteekenis van de behandelde werken voor de letterkunde of hun plaats in de beschaving van hun tijd.

Het is, dat is duidelijk, niet mogelijk in deze korte bespreking den Heer Sarkar op den voet te volgen op zijn tocht door de oude Javaansche letterkunde. Ik wil hier vooreerst mijn bewondering uitspreken voor de volharding van den schrijver, om een zeer groote hoeveelheid werken in een hem blijkbaar nog zeer vreemde taal, het Nederlandsch, door te werken en te excerpeeren. Dat sommige verhandelingen daarbij soms wat minder aandacht hebben gekregen dan zij verdienen, is gemakkelijk te begrijpen.

Het is echter daarna, dunkt mij, wenschelijk te wijzen op twee zaken, die in dit boek van den Heer Sarkar opvallen. Vooreerst het vrij groote gebrek aan onderscheidingsvermogen wat betreft de wetenschappelijke waarde van de verschillende, hoofdzakelijk Nederlandsche werken uit vroeger en later tijd, die gedeelten van de oude Javaansche letterkunde behandelen. Daaraan moet het voornamelijk te wijten zijn, dat de Heer Sarkar herhaaldelijk spreekt van kawi in plaats van van oud-Javaansch, wat thans de gebruikelijke benaming is, en dat hij blijkbaar een zeer verouderde voorstelling heeft van wat dit kawi in de geschiedenis van de Javaansche taal en beschaving eigenlijk geweest is. Terecht heeft Prof. Drewes daarop gewezen in zijn inaugureele rede over internationale belangstelling voor het oud-Javaansch.

En ten tweede moet hier vermeld worden, dat de Heer Sarkar blijkbaar werkelijk in de fout is vervallen, waartoe, zooals ik in het bovenstaande uiteenzette, het gebruik van de uitdrukking Groot-Indië kan leiden, n. m. in zoo verre, dat hij neiging vertoont om alles wat in de Javaansche letterkunde Voor-Indischen oorsprong verraadt als het zuivere, wezenlijke en eigenlijk alleen van werkelijke waarde te beschouwen, en de rest als verwording of bijmaaksels. Het behoeft nauwelijks meer vermelding, dat de onderzoekers van de Javaansche letterkunde en beschaving thans over het algemeen een andere waardeering hebben; zij hebben leeren inzien, dat de geest van de Javaansche beschaving (en die wil men toch vooral leeren kennen door de studie van de letterkunde) veel meer en beter te kennen is uit de bijmaaksels en verwordingen dan uit de in zuiver Voor-Indischen stijl geschreven en gehouden werken. Wanneer de Heer Sarkar meer blijken had gegeven hiervan doordrongen te zijn, zou zijn boek vermoedelijk aan wetenschappelijke waarde en juistheid van voorstelling gewonnen hebben.

Na deze bedenkingen tegen den opzet van het boek van den Heer Sarkar wil ik echter niet nalaten te wijzen op de deugden ervan. Door zijn bekendheid met de Voor-Indische literaturen is een Voor-Indisch schrijver zooals

de Heer Sarkar allicht veel eerder dan een ander in staat, Voor-Indische bestanddeelen in Javaansche verhalen te herkennen en de vermoedelijke herkomst aan te wijzen. Het aanwijzen van deze bestanddeelen is op zich zelf van belang, maar ook om door middel daarvan te komen tot een scheiding van vermoedelijk ontleende en vermoedelijk oud-inheemsche bestanddeelen en gegevens, motieven, in de Javaansche letterkunde van ouderen en jongeren tijd. De Heer Sarkar heeft ten aanzien van sommige oude Javaansche teksten van zijn kennis van de Sanskriet letterkunde reeds nuttig gebruik gemaakt om het een en ander op te helderen of te verduidelijken. Het komt mij voor, dat een voortgaan van Voor-Indische schrijvers zooals de Heer Sarkar in d e z e richting, die van de letterkundige tekstkritiek en detail, het meest belooft voor de vermeerdering van onze kennis van de Javaansche letterkunde. Wellicht moge hierbij de wensch geuit worden, dat bij dergelijk vergelijkend letterkundig onderzoek ook, als het kan, Voor-Indische volksverhalen, volkskunde e. d. ter vergelijking worden aangevoerd, niet alleen of in hoofdzaak de groote en klassieke werken der Sanskriet letterkunde. En voorts moge ik nogmaals herinneren aan het belang van een studie van de verspreiding van den Islam van uit Voor-Indië over den Archipel.

Ten slotte kan ik mij geheel aansluiten bij de woorden van Prof. Drewes, in zijn bovengenoemde rede uitgesproken als antwoord op de vraag van den Heer Sarkar om medewerking van Nederlandsch-schrijvende onderzoekers: „Het beroep op samenwerking, dat de schrijver doet, kunnen wij. . . . . dankbaar aanvaarden, mits wij ons ervan bewust blijven, dat de Indische geleerden ons slechts een eindweegs zullen kunnen vergezellen, en dat wij uiteindelijk toch verschillende doeleinden naastreven. Wanneer zij hun doel bereikt hebben, begint onze taak pas goed. Immers, meer nog dan de vraag naar den oorsprong, is voor den Javanist van belang de toeëigening van het Indische materiaal, de geleidelijke Javaniseering; meer nog dan het vanwaar interesseert hem de vraag, wat er uit het Indische erfgoed is geworden, en hoe het zoo worden kon als het geworden is".

Jogjakarta, April 1935.

DR. TH. PIGEAUD.

UIT DE JAVAANSCHE CULTUURBEWEGING.

GESCHIEDENIS EN ONTWIKKELING VAN DEN JAVAANSCHEN DANS

door

B. P. H. SOERJADININGRAT, Ngajogjåkartå.

In de „Javaansche Almanak 1935" (H. Buning, Jogjakarta 1934) is een opstel met bovengenoemden titel verschenen, dat veel interessante gegevens bevat. Hieronder volgt een eenigszins vrije weergave van den inhoud van dit opstel.

In zijn inleiding uit de schrijver zijn overtuiging, dat de Javaansche dans (srimpi, bĕḍåjå, wajang-wong, bĕksan of wirèng) een zuiver Javaansch cultuurelement is, dat zich langzaam ontwikkeld heeft uit primitieve volksdansen, zooals zij heden nog bij primitieve volken van den archipel te vinden zijn. Met de ontwikkeling van de Javaansche cultuur is ook de ontwikkeling van den Javaanschen dans samen gegaan en de geschiedenis van de ontwikkeling is overeenkomstig met de geschiedenis van Java. De tijden van voorspoed en tegenspoed zijn ook de tijden van vooruitgang en stilstand in de ontwikkeling van den Javaanschen dans.

Aan de hand van de Javaansche historische traditie, zooals in de Javaansche literatuur vastgelegd, geeft de schrijver een samenstelling van de geschiedenis der ontwikkeling van den Javaanschen dans.

De tijd van vorst Èrlangga van Kaoeripan (991—1043) was een periode, waarin niet alleen de organisatie van het bestuur van het rijk en de vooruitgang van den landbouw, maar ook de bloei van kunsten en wetenschappen krachtig werden bevorderd. Er wordt bericht, dat alle menschen den dans beoefenden; over het orkest wordt echter slechts vermeld, dat het uit drie instrumenten: fluit, kenḍang (cylindervormige trom) en gambang (xylophoon) bestond.

Na den dood van vorst Èrlangga wordt er bericht van een splitsing van het rijk in twee deelen: Djĕnggålå en Kĕḍiri, en van een tijd van onrust, waaruit over kunsten en wetenschappen niets wordt vermeld. Een nieuwe opbloei kwam, toen de twee kratons in het rijk Kĕḍiri (1104—1157) werden vereenigd. Uit dezen tijd stammen ook de boeken van Empoe Trigoena, de Krĕsnajana en Soemanasantaka, en het Baratajoeda, opgesteld door Empoe Sĕḍah.

Dan volgt van 1222 tot 1333 weer een lange periode van onrust en oorlogen, tot eindelijk de opkomst van Mådjåpait een einde daaraan maakt. De bloeitijd van dit machtige rijk (1334—1389) onder Praboe Hajam-Woeroek en Patih Gadjah-Mada was ook de bloeitijd van kunsten en wetenschappen; dans en dichtkunst, muziek en zang werden druk beoefend. Er wordt vermeld, dat Praboe Hajam-Woeroek zelf bij feestelijke gelegenheden een dans opvoerde, en dat zijn vader de gamĕlan-melodie voor hem koos en zelfs de gamĕlan mee bespeelde. Over het aantal en den vorm van de gamĕlan-instrumenten wordt echter niets vermeld, zoodat wij over de ontwikkeling van de met den dans zoo eng verbonden muziek niets weten.

In het jaar 1381, na den dood van Praboe Hajam-Woeroek, brak er twist uit onder de leden van het vorstelijk huis en wij hooren niets meer van kunsten en wetenschappen. In het jaar 1478 hield Mådjåpait op te bestaan; volgens de Javaansche overlevering ging de vorstelijke heerschappij over naar het Moslimsche Demak. Volgens betrouwbare Europeesche bronnen (de Portugees de Brito) bestond er echter in het jaar 1513 nog een vorst, die den Hindoe-godsdienst beleed en grooten invloed had, met name Praboe Girindro-Wardana. Mådjåpait had zijn naam zien veranderen in Wilwatikta; Mådjåpait moet reeds veroverd zijn door Hindoe-vorsten, voordat in het jaar 1526 door den invloed van den Islam de laatste Hindoe-kraton ophield te bestaan. Een deel van het Javaansche volk, dat den Islam niet wilde aannemen, maar aan zijn ouden Hindoe-godsdienst trouw bleef, week uit naar den Tĕnggĕr, Blambangan en Bali. In Bali heerschte rust en orde, en de geimporteerde Javaansche kunsten en wetenschappen konden zich daar verder ontwikkelen, echter nu in Balineesche richting.

De jaren 1389 tot 1526 zijn weer een periode van onrust op Java, waaruit ons over de ontwikkeling van den Javaanschen dans niets bericht wordt. Wij hooren er pas weer van in den tijd van Padjang en Mataram, maar hoe de srimpi of bĕḍåjå-dans, bĕksan of wirèng zijn ontstaan, is niet vast te stellen.

Uit den tijd van den kraton van Padjang (1547 tot 1582), vermeldt de Babad, dat, als de vorst in de audiëntiehal verscheen, hij gevolgd werd door de manggoengs (jonge meisjes, die bij de Grebeg-dag hofsieraden dragen) bĕḍåjå's en srimpi's; het blijkt, dat djogèd (vrouwelijke dans) en bĕksan of wirèng (mannelijke dans) eveneens reeds bestonden. Er wordt vermeld, dat, toen Ngabèhi Loring Pasar door den Sultan van Padjang uit Mataram werd ontboden,

er daar een danspartij plaats had, waarbij Radèn Rânggâ, de prins van Mataram, mee danste. Verder bestond te Mataram de tajoeb (het dansen van mannen met een beroeps-danseres), waarop onderhoorigen werden onthaald als zij de geïnde belastingen kwamen afleveren.

Onder de eerste drie vorsten van Mataram (1582 tot 1601, 1601 tot 1613, 1613 tot 1638) bestond er geen verschil tusschen den dans van Mataram en dien van Padjang.

Onder Sultan Agoeng van Mataram (1608—1645) maakten de wetenschappen en kunsten een nieuwen bloeitijd door. Deze vorst, die ook het leerboek „Wirid" heeft opgesteld en het gebruik van de koeloek (een naar boven wat nauw toeloopende muts zonder rand) en van den hoofddoek gevouwen op de wijze van een tulband heeft ingevoerd, heeft den Bĕḍâjâ-kĕtawang-dans, zooals tegenwoordig deze nog in Soerakarta wordt opgevoerd, samengesteld (Zie het opstel van K.P.A. Hadiwidjâjâ in de Handelingen v.h. eerste Congres voor Taal-, Land-, en Volkenkunde, bl. 87—90).

Na den dood van Sultan Agoeng kwam er weer een periode van onrust (1645—1705) en eerst uit den regeeringstijd van Soenan Pakoe Boewânâ I van Mataram (1705—1719) hooren wij weer iets over den Javaanschen dans. In de Kaboepatèn van Semarang heeft Kangdjĕng Goesti Pangéran Adipati Anom van Mataram een tajoebdans gegeven. In de jaren 1719—1755 (ten tijde van Amangkoerat II tot Gijanti), heerschte er weer twist in de vorstelijke familie. Wij hooren slechts uit de jaren 1746 tot 1755 (zie de Babad Gijanti), dat bij den val van Pânârâgâ de Boepati (regent) aldaar zeven bĕḍâjâgroepen had en dat Kangdjeng Pangéran Arjâ Boeminâtâ ook gedurende den tijd van strijd feesten heeft gevierd met bĕḍâjâ en srimpidansen.

Na Gijanti (13 Februari 1755) ging de ontwikkeling van de danskunst en ook van de wajang-koelit zichtbaar vooruit. Wij vernemen uit dien tijd, dat de Sultan van Jogjakarta den Soenan van Soerakarta om een leeraar in den dans en een leeraar in het vervaardigen van leeren wajangpoppen heeft verzocht. De Kroonprins van Jogjakarta werd, toen hij een bezoek bracht aan den kraton van Soerakarta, op een tajoeb-partij onthaald, waarbij hij ook zelf mee danste. Het belang, dat men toen in de danskunst stelde, blijkt ook uit het ontstaan van de Bĕksâ Troenâdjâjâ en de Wajang-wong in Jogjakarta en in de Mangkoenĕgaran. Dans en gamĕlan moeten in dien tijd geen verschil hebben vertoond met den tegenwoordige.

Na den dood van den eersten Sultan van Jogjakarta in het jaar 1792 heeft Sultan Hamĕngkoe Boewânâ II den bĕḍâjâ-sĕmang-dans ingevoerd, overeenkomende met den boven vermelden bĕḍâjâ-kĕtawang van Soerakarta. Tusschen de jaren 1822 en 1855 bestond te Jogjakarta de zoogenaamde bĕksan ètèng, ingevoerd door Soeltan Hamĕngkoe Boewânâ V. In de jaren tusschen 1855 en 1913 heeft Radèn Toemenggoeng Prawirâdiningrat, Prijagoeng Najaka in Jogjakarta, een dans in knielende houding uitgewerkt en in zwang gebracht, die den naam Langĕn-drijâ kreeg. Onder de leiding van Kangdjĕng Goesti Pangéran Adipati Mangkoe Boemi ontwikkelde zich de Langĕn-drijâ-dans tot een wajang-wong-tooneel in knielende houding. Later werd dit voorbeeld door verschillende andere leden van den hoogen adel gevolgd, en zoo ontstonden de Smârâ-Soepi en Mândrâ-Wenârâ-tooneel voorstellingen, die hun oorsprong te danken hebben aan Kangdjĕng Radèn Adipati Danoerĕdjâ en Kangdjĕng Pangéran Arjâ Adipati Danoerĕdjâ in Jogjakarta.

Gedurende de wereld-oorlog (1914—1918) in Europa, heeft ook in Java de ontwikkeling van kunsten en wetenschappen stil gestaan. Daarna werden, onder invloed van het Java-Instituut (in Augustus 1919 opgericht), op verschillende plaatsen vereenigingen in het leven geroepen, om de Javaansche dans, muziek en zang te beoefenen; zoo Sâbâkarti in Semarang, door de gemeente Semarang gesubsidieerd en reeds haar eigen schouwburg bezittende. In Soerakarta zijn het de vereenigingen Mardi-Goenâ en Kriḍâ-Matâjâ, die reeds meermalen wajang-wong-uitvoeringen hebben gegeven, en in Jogjakarta heeft de vereeniging Kriḍâ-Bĕksâ-Wirâmâ een eigen school voor dans (srimpi- en bĕḍâjâ-dans, wajang-wong en topèng) en muziek. Deze vereeniging wordt gesubsidieerd door den kraton. Te Soerakarta en Jogjakarta bestaan ook ḍalang-scholen, opgericht door de vereenigingen: Radyâ-Poestâkâ en Abiranḍâ, die een subsidie ontvangen van den kraton en van het land.

In de kratons van Soerakarta en Jogjakarta, de kadipatèns Pakoealaman en Mangkoenĕgaran worden dans en muziek druk beoefend en overal ziet men het streven, om deze kunsten hoog te houden. Hoe de kraton van Soerakarta de ontwikkeling van de wirèng bevordert, blijkt uit de vertooningen, bij gelegenheid van de congressen van verschillende groote vereenigingen gegeven. De ontwikkeling van de wajang-wong en de bĕksâ te Jogjakarta is duidelijk aan de groote uitvoeringen te zien, die meermalen hebben plaats gehad en dikwijls drie of vier dagen achtereen duren. De Pakoealaman en de Mangkoenĕgaran blijven geenszins achter. Behalve op wajang-wong en wirèng legt men zich ook toe op den srimpi-dans.

Het Hoofdbestuur van de schoolvereeniging Taman-Siswâ te Jogjakarta heeft eveneens niet

willen achterblijven. Sedert het jaar 1931 wordt er reeds onderwijs in bĕḍâjâ- en srimpi-dansen gegeven en de eerste uitvoering hebben wij mogen zien op de groote Conferentie van Taman-Siswâ op 17 December 1933.

De bovenstaande schets van de ontwikkeling van den Javaanschen dans moest in groote trekken worden gemaakt, om overzichtelijk te blijven. Hieronder volgen nog enkele bijzonderheden.

Van den bĕḍâjâ- en srimpi-dans hoort men dikwijls de opvatting, dat zij vroeger alleen een godsdienstig doel hebben gehad; daarvoor is echter geen bewijs te vinden. In den ouden tijd ten tijde van de rijken Kaoeripan, Kĕḍiri, Mâdjâpait en Dĕmak, worden de namen bĕḍâjâ en srimpi niet genoemd. Deze bĕḍâjâ- en srimpi-dansen staan dus waarschijnlijk niet in samenhang met den ouden godsdienst. Zij worden tegenwoordig slechts bij groote hoffeestelijkheden uitgevoerd en behooren tot de prerogatieven van den regeerenden vorst. In de bĕḍâjâ- en srimpi-dansen heeft de hofkunst het hoogste peil harer ontwikkeling bereikt.

In den Kraton van Jogjakarta leerden ook jongens bĕḍâjâ- en srimpi-dansen, die op den geboortedag van den Sultan en op dien van den Kroonprins werden uitgevoerd, en manlijke bĕḍâjâ en srimpi werden genoemd. Deze dansen zijn echter in 1914 afgeschaft.

De Troenâdjâjâ-dans werd vroeger in Jogjakarta alleen bij vorstelijke huwelijksfeesten uitgevoerd. Bij den tocht van de dansers van den Kraton naar de Kepatihan, waar de uitvoering plaats had, reden zij te paard; zij werden begeleid door een gamĕlan en hadden zonneschermen boven hun hoofd. Deze schermen waren ter beschikking gesteld door de Pangéran's en Boepati's. De uitvoeringen begonnen om acht uur 's avonds en eindigden om drie uur. De spelers mochten het tooneel niet verlaten, maar moesten op een daartoe aangewezen plaats blijven zitten, zooals bij een schimmenspel de leeren poppen hun vaste plaats op den pisangstam hebben. Deze regelingen zijn intusschen ook afgeschaft.

In Soerakarta kan men de wajang-wong in twee groepen verdeelen: I. gemengd tooneel, d.w.z. vrouwen-rollen worden door vrouwen, mannenrollen door mannen gespeeld. II. De spelers zijn allemaal vrouwen, zooals bijv. de Langĕn-drijâ in de Mangkoenĕgaran en de vertooningen met wajang-gĕdog-verhalen van de vereeniging Mardi-Goenâ in Soerakarta. Jogjakarta daarentegen heeft alleen mannelijke spelers. In de Pakoealaman had men vroeger alleen mannelijke spelers, maar tegenwoordig laat men ook vrouwen in de vrouwen-rollen optreden. In den Jogja'schen kraton treden alleen mannen op in de wajang-wong.

In dezen tijd bestaat, wat de kleeding betreft, geen verschil tusschen de spelers van Soerakarta en Jogjakarta; beiden volgen in hun kleerendracht de leeren poppen. Vòòr de troonsbestijging van Sultan Hamĕngkoe Boewânâ VIII van Jogjakarta droegen de wajang-wongspelers in de kraton een soort hoofddoek.

Wajang-wong-topèng (maskerspel) is een volkstooneel, dat door de dessalieden werd beoefend. Het dansen geschiedde op de manier van den Klânâ (ronddolende ridder) en moest dus zelfbewust en fier zijn. Overigens geleek het spel op de wajang-wong-voorstellingen. De spelers waren mannen en zij droegen bij de opvoering een hoofddoek en het masker. Deze wajang-topèng stond onder leiding van dalang's uit de dorpen, die gaven ook les in de danskunst en regelden de lakons, die opgevoerd zouden worden. Jammer genoeg is dit maskerspel nu reeds bijna geheel verdwenen; de maskers zijn verkocht. De wajang-topèng wordt nu echter weer beoefend door de vereeniging Kriḍâ-Bĕksâ-Wirâmâ, waar ook de lakons weer opnieuw samengesteld worden.

De „djogèd-djèngkèng" (dans in knielende houding) heeft tot nu toe geen groote bekendheid kunnen verwerven en is nog niet tot buiten de stad Jogjakarta door gedrongen, waarschijnlijk omdat men dezen dans voor te moeilijk houdt of omdat men vreest dat er geen belangstelling voor bestaat. In werkelijkheid is de dans in knielende houding gemakkelijker dan de dans in staande houding. Weliswaar kan de dans in knielende houding den gewone niet evenaren, maar men moest hem toch niet verwaarloozen, zij het alleen om een menigvuldigheid van dansvormen te hebben.

De tajoeb-dans, dat is de dans door mannen met een beroeps-danseres uitgevoerd, is gemakkelijk en vroolijk, en niet zoo streng gebonden aan vaste dans-regels en aan vaste melodieën. Onder den invloed van de vroolijkheid en ten gevolge van het verlangen indruk te maken op het publiek gaat de danskunst bij de tajoebdansers wel eens verloren. Het tajoeb-dansen verdwijnt dan, en men ziet niets anders meer dan een „djanggroeng"-partij, waarbij maar al te vaak tegen de goede zeden wordt gezondigd. (Tajoeb is eigenlijk het dansen van mannen, wel met een beroeps-danseres, maar alleen binnen een kring van genoodigde gasten bij een bruiloft of een ander feest. „Djanggroeng" is wat men noemt tandakken: bij maneschijn of fakkellicht dansen rondtrekkende dansvrouwen op de erven der huizen of op straat met ieder die wil en betaalt).

H. O.



JAARVERSLAG PAKARJAN NGAJOGIJAKARTA 1934.

Ook in dit verslagjaar 1934 ondervond de Pakarjan van vele zijden groote belangstelling en sympathie. Tijdens het congres van den bond van regenten „Sediâ Moeljâ" en de Vereeniging van Regentschappen op Java en Madoera brachten op 17 Augustus 1934 de congressisten een bezoek aan de showroom. Gedurende het bezoek werd een demonstratie gegeven van de bewerking van zilver en schildpad en een expositie gehouden van de verschillende stadia van bewerking tot het eindproduct. Deze belangstelling van de regenten kunnen wij beschouwen als een bewijs, dat er in de beter gesitueerde klassen van de Inheemsche samenleving ook interesse bestaat voor onze stichting.

Verder werd de showroom bezocht door vele vooraanstaande personen uit binnen- en buitenland, terwijl ook de meeste touristen, die Djokja bezochten, een bezoek daaraan brachten.

Evenals in het vorig jaar werd voor den verkoop der artikelen samengewerkt met de Afdeelingen der I.M.I.W. In het verslagjaar werd een winkel geopend te Semarang en te Soerabaja, terwijl de verkoop van de reeds in 1933 opgerichte winkel te Batavia belangrijk steeg. De totale verkoop der drie I.M.I.W.-toko's bedroeg ruim *f* 16.000.—. Te Malang werd met financieelen steun van de A.M.V.J. een winkel geopend voor Djokjasche zilverwerk, welke in de 7 maanden van haar bestaan een totalen omzet behaalde van ruim *f* 3000.—. Mede dank zij deze verkooporganisaties in andere plaatsen, was de omzet in 1934 ruim 43% hooger dan die in 1933.

In het Bestuur der Stichting hebben in het afgeloopen jaar geen mutaties plaats gehad.

In de teekenschool te Kota Gede werd op 16 Augustus 1934 's avonds een vergadering gehouden van de besturen van de „Pakarjan Ngajogijâkartâ" en het Java Instituut met de djoeragans perak van Kota Gede. Besproken werd het groote verloop van de leerlingen van de teekenschool en de mogelijkheid tot reorganisatie van den cursus om haar meer te doen beantwoorden aan het gestelde doel.

Aan de vier overgebleven leerlingen der teekenschool werd op bovenvermelde bijeenkomst het prachtig uitgevoerde diploma uitgereikt.

In de Bestuursvergadering van de „Pakarjan Ngajogijâkartâ" van 11 October 1934 werd besloten om voorloopig de teekenschool te sluiten, in afwachting van het resultaat van de besprekingen met het Departement van Onderwijs om de teekenschool om te vormen in een vervolgcursus voor kinderen, afgeleverd door de Inlandsche lagere school.

PAKARJAN NGAJOGIJAKARTA.

Financieel Verslag
Boekjaar 1934.

N. I. Escompto Mij.

Het saldo-biljet der Ned. Ind. Escompto Mij. per 31 December 1934 wijst een saldo aan van *f* 1.326.—, hetwelk klopt met het saldo van het grootboek. Het saldo-biljet is als bewijsstuk bij de jaarstukken gevoegd.

Kas.

Op 31 December 1934 was in de kas aanwezig een bedrag van *f* 354.59.

Jaarmarktvereeniging.

Van de schuld van deze Vereeniging werd in het boekjaar wederom een bedrag van *f* 1.000.— afgelost. Hoewel het winstcijfer over 1934 een aflossing toelaat, is door de stijging van den omzet, hoofdzakelijk door de groote leveringen aan de Afdeelingen der I.M.I.W., welke niet direct betaald worden, de kas-positie der Stichting niet zoodanig, dat op het oogenblik tot verdere aflossing kan worden overgegaan.

Mocht de kas-positie in den loop van het jaar belangrijk verbeteren, dan zal alsnog een gedeelte der schuld worden afgelost.

Toko en inventaris.

Op toko en inventaris werd een bedrag van *f* 200.— afgeschreven, terwijl voor uitbreiding van inventaris een bedrag van *f* 82.15 werd besteed.

Renterekening.

Deze post is de gekweekte rente op de girorekening bij de Ned. Ind. Escompto Mij.

Reserverekening.

Hierop werd geboekt de geschatte rente over het voorgeschoten kapitaal, het bedrag, waarop de terreinhuur is gewaardeerd en het uit de winst van het vorig jaar gereserveerde bedrag.

School Kota Gede.

Van het Java-Instituut werd in den loop van het jaar de bijdrage ontvangen over 11 maanden. De school is sedert Juli 1934 gesloten.

Catalogus.

In het boekjaar werden van de in 1933 gemaakte photo's cliche's vervaardigd.

I. M. I. W.-Afdeelingen Batavia, Semarang en Soerabaja.

Hoewel deze drie rekeningen in de goederenrekening zijn begrepen, werden zij onder een afzonderlijk hoofd gebracht om een overzicht te hebben van den omzet dezer wederverkoopers. De omzet bedroeg voor Batavia circa *f* 10.000.—, voor Semarang circa *f* 4.700.— en voor Soerabaja circa *f* 1.250.—.

Kunsthandel Geerlings Malang.

Hiervoor geldt hetzelfde als voor de Afdeelingen der I.M.I.W., de omzet van dezen wederverkooper sinds eind Mei 1934 heeft circa *f* 3000.— bedragen.

Voorschotten.

Het saldo der uitstaande voorschotten bedraagt *f* 2.843.09; een lijst van voorschotnemers is bij de jaarstukken overgelegd. Per 31 December 1934 waren voor een bedrag van ruim *f* 31.000.— aan goederen in commissie in de toko aanwezig, zoodat het percentage voorschotten slechts ruim 9% bedraagt.

Algemeene onkosten.

Door de belangrijke stijging in omzet is deze rekening wederom niet onbelangrijk gestegen. Ook werd in het afgeloopen jaar niet door het Java-Instituut bijgedragen in de onkosten van de Stichting.

Het tokopersoneel werd met één kracht uitgebreid, terwijl de toko telefonisch werd aangesloten.

De algemeene onkosten kwamen in 1934 op 4.9% van den omzet. Dit percentage bedroeg in 1933 circa 4.6%.

Debiteuren.

De debiteuren zijn met name in het grootboek opgenomen. Hieronder zijn eveneens geboekt de onder rembours gezonden leveringen, welke op 31 December 1934 nog niet waren afgerekend.

Goederenrekeningen.

De folio's in het grootboek en de balans genoemd:

Eigen goederen folio 37.

Verkoop goederen folio 65/66 vormen de feitelijke verkooptransacties en moeten tezamen genomen worden.

Onder verkoop goederen werden geboekt de commissie-goederen in de toko verkocht, en alle goederen, commissie en eigen op rekening en onder rembours verkocht. De rekening eigen goederen wijst alleen uit den verkoop van eigen goederen in de toko en geeft dus geen juist denkbeeld van den omzet in eigen goederen, daar hierbij nog geteld moet worden het bedrag van den omzet aan eigen goederen op rekening en onder rembours.

De verkoop van eigen en commissie-goederen op rekening en onder rembours is niet gesplitst om de administratie zoo eenvoudig mogelijk te houden.

De totale omzet aan eigen goederen en commissie-goederen heeft bedragen *f* 58.542.— waarop een brutowinst werd behaald van *f* 4.621.—, dus een brutowinst-percentage van bijna 8%. Dit is belangrijk lager dan over 1933 (circa 10.5%), hetwelk zijn oorzaak vindt in het feit, dat in het afgeloopen boekjaar bijna 1/3 van den omzet bestond uit leveringen aan wederverkoopers, op welke leveringen het brutowinst-percentage slechts 5% bedraagt.

Daar de voorraad eigen goederen voor een groot gedeelte bestaat uit artikelen, teruggezonden door wederverkoopers, omdat zij minder gewild zijn en gebleken is, dat ook in de toko de verkoop voor de genoteerde prijzen moeilijk gaat, werd de inventaris-waarde met 25% verlaagd.

DJÅWÅ

TIJDSCHRIFT VAN HET JAVA-INSTITUUT

ONDER REDACTIE VAN:
RADEN ARIA Professor Dr. HOESEIN DJAJADININGRAT, J. KATS, S. KOPERBERG en M. SOERIADIRADJA.

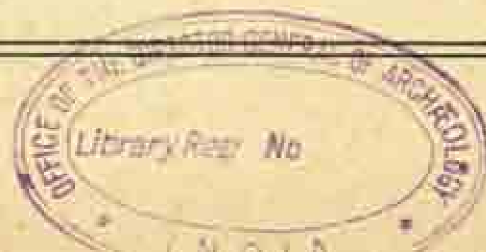
Aflevering 4 en 5 **15de Jaargang**

INHOUD:

Inzendingen op de prijsvraag:

SERAT WÉḌATAMA

(zie de Mededeeling op pag. 161), dienen te geschieden aan den Voorzitter der Jury: Prof. Dr. G. W. J. DREWES, Panaroekanweg 11, Batavia-C.



PAKARJAN NGA JOGJAKARTA
BOEKJAAR 1934.

Folio	NAMEN DER REKENINGEN	Tellingen Debet	Tellingen Credit	Saldi Debet	Saldi Credit	Winst en Verlies Debet	Winst en Verlies Credit	Balans Debet	Balans Credit
62	Ned. Ind. Escompto Mij.	f 22.291 26	f 20.965 26	f 1.326 —	f — —	f — —	f — —	f 1.326 —	f — —
67	Kas	,, 78.093 25	,, 77.738 66	,, 354 59	,, — —	,, — —	,, — —	,, 354 59	,, — —
36	Jaarmarktvereeniging	,, 1.000 —	,, 6.654 —	,, — —	,, 5.654 —	,, — —	,, — —	,, — —	,, 5.654 —
38	Toko en inventaris	,, 3.169 38	,, 200 —	,, 2.969 38	,, — —	,, — —	,, — —	,, 2.969 38	,, — —
41	Winstrekening	,, 1.085 37	,, 2.946 72	,, — —	,, 1.861 35	,, — —	,, — —	,, — —	,, 1.861 35
46	Renterekening	,, — —	,, 16 95	,, — —	,, 16 95	,, — —	,, 16 95	,, — —	,, — —
48	Reserverekening	,, — —	,, 1.305 37	,, — —	,, 1.305 37	,, — —	,, — —	,, — —	,, 1.305 37
50	School Kota Gede	,, 396 65	,, 275 —	,, 121 65	,, — —	,, 121 65	,, — —	,, — —	,, — —
52	Gelden ter goede rekening	,, 76 82	,, 76 82	,, — —	,, — —	,, — —	,, — —	,, — —	,, — —
56	Catalogus	,, 213 —	,, — —	,, 213 —	,, — —	,, 213 —	,, — —	,, — —	,, — —
53	I. M. I. W. Afd. Batavia	,, 10.212 45	,, 8.980 —	,, 1.232 45	,, — —	,, — —	,, — —	,, 1.232 45	,, — —
54	I. M. I. W. Afd. Semarang	,, 4.701 59	,, 3.695 63	,, 1.005 96	,, — —	,, — —	,, — —	,, 1.005 96	,, — —
59	I. M. I. W. Afd. Soerabaia	,, 1.246 31	,, 718 51	,, 527 80	,, — —	,, — —	,, — —	,, 527 80	,, — —
60	Kunsthandel Geerlings	,, 2.963 95	,, 2.525 65	,, 438 30	,, — —	,, — —	,, — —	,, 438 30	,, — —
37	Eigen goederen	,, 1.859 —	,, 787 33	,, 1.071 67	,, — —	,, — —	,, 639 83	,, 1.711 50	,, — —
43	Voorschotten	,, 7.661 38	,, 4.818 29	,, 2.843 09	,, — —	,, — —	,, — —	,, 2.843 09	,, — —
39	Algemeene onkosten	,, 3.046 15	,, 176 92	,, 2.869 23	,, — —	,, 2.869 23	,, — —	,, — —	,, — —
44	Debiteuren	,, 2.211 94	,, 285 15	,, 1.926 79	,, — —	,, — —	,, — —	,, 1.926 79	,, — —
65/66	Verkoop goederen	,, 50.933 67	,, 58.995 91	,, — —	,, 8.062 24	,, — —	,, 4.596 28	,, — —	,, 3.465 96
	Winst en verlies	,, — —	,, — —	,, — —	,, — —	,, 2.049 18	,, — —	,, — —	,, 2.049 18
		f 191.162 17	f 191.162 17	f 16.899 91	f 16.89[illegible]	5.253 06	f 5.253 06	f 14.335 86	f 14.335 86

BEMERKINGEN

Winstverdeeling.

Terreinhuur	f 125.—
Rente ± 5% over f 5.654.—	,, 285.—
Afschrijving toko	,, 150.—
,, inventaris	,, 50.—
	f 610.—
Belastingreserve	,, 300.—
	f 910.—
Extra reserve	,, 1.139.18
	f 2.049.18

LIJST DER PLATEN.

MEDEDEELING.

Den leden van het JAVA-INSTITUUT wordt medegedeeld, dat begin **NOVEMBER** a.s. nogmaals over de contributie en abonnementsgelden over het Tweede HALFJAAR 1935 per kwitantie zal worden beschikt.

De Secretaris-Penningmeester.

BIJGELOOF IN DIENST VAN DE POLITIE EN DE MISDADIGERS

door

D. H. MEIJER.

Het bijgeloof bestaat uit overblijfselen van een vroegere wereldbeschouwing en is ondanks verschillen en veelvormigheid internationaal in de meest uitgebreide beteekenis van dat woord. Niet alleen stamt het uit het grijs verleden en omspant het alle volken der wereld, doch ook kan men niet van oud of nieuw bijgeloof spreken, omdat het steeds weer opnieuw uit zijn ontstaansbron tevoorschijn treedt. Waanideeën zijn vaak zoo na aan bijgeloof verwant dat de grenzen niet scherp zijn te trekken. Onwetendheid en vooropgezet oordeel kunnen tot bijgeloof uitgroeien. Het bijgeloof was oorzaak, dat men bij talrijke volken mystieke methoden aantrof om een begaan misdrijf te reconstrueeren [1]), welke een moderne analogie hebben in het raadplegen van z. g. „helderzienden". Ook de heksenvervolging en -verbranding berustte op bijgeloof.

Tusschen bijgeloof en kriminaliteit heeft van oudsher nauw verband bestaan. De onzekerheid, het risico aan het misdrijf verbonden, de wensch om niet ontmaskerd te worden, leveren redenen op voor het ontstaan van magische opvattingen en handelingen. Ook is de algemeene verbreidheid van het bijgeloof — ook onder de intellectueelen — veelal een goede operatiebasis voor bedriegers, die een handig gebruik van menschelijke zwakheden weten te maken en daarvan geldelijk profijt weten te trekken.

Zoo bestaat er dus een anti-kriimineel en een krimineel bijgeloof, het eerste wil langs magischen weg misdrijven verhinderen of ophelderen, het tweede wil den misdadigers succes verzekeren, zoowel tijdens het plegen, als na het voltooien van het misdrijf.

Prof. Dr. E. von Künzberg [2]) heeft een indeeling opgezet waarmede ingestemd kan worden:

a) het bijgeloof van anderen wordt misdadig ten eigen voordeele gebruikt (wondermiddelen, talismannen);
b) de bijgeloovige motieven en handelingen van de misdadigers (dezelfde soorten talismannen, tooverformulieren, kinderoffers (achterlaten van faeces, bezweringen e.d.);
c) het aanwenden van magie tot voorkoming van misdrijven of opsporing daarvan (vervloekingen).

Met behulp van literatuur en eigen waarneming willen wij onderzoeken of datgene wat in de Indonesische archipel bekend is omtrent magische gebruiken, een bevestiging van bovenstaande beschrijving vormt. Het onderwerp waaraan in dit opstel aandacht zal worden geschonken, is reeds door wijlen Prof. Dr. H. Gross voor Europa op uitnemende wijze behandeld [3]). Reeds in het eerste zinsdeel, met de daarbij behoorende voetnoot, komt de stelling tot uiting, dat het geloof aan magische invloeden, welke zoowel ten goede als ten kwade kunnen inwerken, niet uitsluitend het bezit is van misdadigers, doch een algemeen menschelijk karakter heeft. Weliswaar is door onderzoekingen aangetoond, dat het bijgeloof juist op die menschen, die zich de misdaad als middel tot levensonderhoud hebben gekozen bijzondere aantrekkingskracht uitoefent, doch zulks beduidt nog niet, dat het krimineele bijgeloof iets principieel anders zou zijn dan het algemeene bijgeloof.

Het bijgeloof is het bezit van primitief denkende menschen. Prof. dr. C. Snouck Hurgronje drukt zich over de psychologische ontstaansredenen van de magie als volgt uit [4]: „Zij — d. w. z. de „primitieve denkers — zien in de wereld „om zich heen een bonte menigte van „onbegrijpelijk werkende machten en „ieder tracht die te zijnen gunste, of „althans niet te zijnen nadeele, te doen „ageeren".

Juist omdat echter de beroepsmisdadigers een bijzonder gevaarlijk bedrijf uitoefenen, waarvan de uitslag in verschillende opzichten — geldelijk gewin, veiligheid — vaak onzeker is, ligt het voor de hand, dat het bijgeloof in de misdadige klassen stevig wortel heeft geschoten. Zoowel voor de kriminalisten, als voor de volkenkundigen kan het van belang zijn, uit historisch en psychologisch oogpunt, om den vorm van deze magische opvattingen en handelingen vast te leggen, omdat tengevolge van de snel doordringende westersche beschaving het volkseigen verschrompelt of gemaskeerd wordt, terwijl het hoe langer hoe moeilijker wordt betrouwbare inlichtingen te verkrijgen uit de mond van inheemschen. De oudere menschen schamen zich reeds min of meer voor deze gebruiken, terwijl de jongeren geheel vreemd daartegenover staan.

Wij willen thans overgaan tot een beschrijving van de in Indonesië voorkomende magische methoden en daarbij telkens, wanneer ons dat mogelijk is, analogieën vermelden van volksgebruiken in andere werelddeelen. Het schijnt, dat deze door Prof. F. Boas en zijn leerling A. A. Goldenweiser gevolgde methoden, ook voor het onderwerp dat thans behandelt wordt, vruchtdragend moeten zijn.

A. *Beschermende machten.*

1) Voor een wettig doel.

De primitieve plattelandsbevolking van Java heeft, om zich de voor een gezond voortbestaan noodzakelijke zielsrust te verzekeren, een ingewikkeld complex van beschermende machten om zich heen opgetrokken, welke als tegenhangers dienen van de hun — vooral vóór de bevestiging der rust en orde door de veldpolitie — altijd dreigende gevaren. Niet alleen dreigden haar de moordlustige rooverbenden (kètjoe) of de bezoeken van inbrekers (maling), doch ook ziekten van mensch, dier en gewas, heftige natuurverschijnselen als overstrooming en vulkanische uitbarsting, konden haar bestaansmogelijkheid of leven vernietigen. Niet beschikkende over de capaciteiten om de ontstaansredenen dezer gevaren te analyseeren en de nadeelige werking daarvan tot een minimum te reduceeren, geraakte zij onder de ban van de catastrophale gevolgen en gingen zij hulp zoeken bij mystiek en magie.

De eerste ontginner van het dorp (dhanjang désa of baoe reksa), een legendarische figuur, wordt geacht nog zoodanig met de belangen van het dorp verbonden te zijn, dat zijn ziel over het dorp waakt. Van vier of vijf aan elkaar grenzende dorpen (montjopat of montjolima) — die tezamen een oud-javaansche politieorganisatie vormen, welke in de practijk nog niet is verdwenen — bezit één dorp de machtigste ziel (dhanjang toewa). Tijdens het jaarlijksche oogstfeest in dat dorp gehouden, spreekt de oudst aanwezige man een bede uit, welke heil- en zegenbeden bevat.

Ook de ziel van den stichter van het dorp (tjakal bakal desa) beschermt het dorp en geeft teekens wanneer gevaar dreigt, terwijl de geesten van de voorouders (leloehoer) medehelpen om het heil van hunne nakomelingen te bevorderen (H. A. van Hien) [5]. De gebeden (doa of djampé) al of niet gezegd op het graf van voorouders of aanzienlijke personen, bevorderen het geluk en weren gevaarlijke invloeden af. Gelijke waarde kent men toe aan gebeden tot den Vorst gericht. Dit berust op het oude volks-

geloof, dat de regeerders niet van gewone makelij zijn, doch met bovennatuurlijke machten begiftigd zijn. Thans nog gelooven vele Javanen dit van Z. V. H. den Soesoehoenan Pakoe Boewono X. Daardoor vormde de magie een samenbindend staatkundig element. Immers door de figuur van den Vorst werden volksgroepen bijeengehouden, welke zonder dien band wellicht een eigen weg gevolgd zouden hebben. Goden, Vorsten, zielen van afgestorvenen, allen werkten zij tot heil van land en volk. Maar aan deze dichterlijke vormen had men niet genoeg.

Prof. Mr. F. D. E. van Ossenbruggen [6]) deelt mede, dat de Bataks op Noord-Sumatra een schutsbeeld maakten tot beveiliging van den stam. De voornaamste bestanddeelen werden gevormd door het hoofd of de hersenen van een knaap, die gedood werd door hem gesmolten lood in het keelgat te gieten, onmiddellijk nadat men hem de belofte had afgeperst om den stam in den strijd bij te staan. De laatste woorden van het slachtoffer, houdende die gelofte werden als gematerialiseerde gelofte opgevat en in verband met den schedel of de hersenen als beschermend element gedacht. De Marindineezen van Zuid-Nieuw-Guinea snelden een mensch bij de geboorte van een kind, nadat eerst naar den naam van het slachtoffer gevraagd was. Deze naam werd aan het kind gegeven, of het laatste woord door hem geuit werd als naam gebruikt. De gesnelde kop werd in het huis opgehangen, terwijl van den naam beschermende kracht heette uit te gaan.

Het houten alarmsignaalblok (kentongan, tong-tong), dat in sommige streken versierd wordt met menschelijke hoofden, dierenkoppen, phallische symbolen (Tjakranegara, Lombok), dan wel in vischvorm gesneden wordt, is door mij o.a. geanalyseerd als een beeld waarvan beschermende magische krachten uitgaan [7]). Deze menschen- en of dierenspleettrommen komen volgens Prof. Dr. C. Sachs [8]) voor aan de Rio Yapura (Brazilië), in de Nieuw-Hebriden, Japan, China, West-Afrika en blijkens gepubliceerd photomateriaal [9]) ook in Indonesië, zoodat de keten rondom het zuidelijk halfrond gesloten is.

Dit maken van beelden teneinde daarin de geesten van overledenen, dan wel demonen te doen huizen, is ook in Zuid-Europa bekend. Dr. K. H. E. de Jong [10]) deelt mede, dat Apulius van tooverij beschuldigd, een beeld van Mercurius bleek te bezitten, dat voor magische doeleinden vervaardigd was. Ook voor liefdestooverij gebruikte men beelden, een mannelijk en een vrouwelijk. De dooden kon men op deze wijze opwekken. Een beeld van Achilles, de held van Troje, werd gezet aan den voet van het beeld van Pallas Athene, teneinde het heil van de stad Athene te bevorderen. Inderdaad zou men tengevolge van deze magische handeling vrij zijn gebleven van een aardbeving, welke de omgeving teisterde. De goden en demonen werden dus in beelden gebannen, waardoor deze zoowel goed als kwaad konden doen.

Ook het gebruik van amuletten, djimat genoemd naar het arabische woord 'azimat, is in den archipel oeroud. J. Knebel [11]) heeft talrijke amuletten beschreven, welke men als volgt kan groepeeren : voorwerpen uit het rijk der a) delfstoffen ; b) dieren ; c) planten.

a) Gesteenten.

1) Een violette steen (kaloeng ketjoeboeng kasijan) afkomstig van de tranen van Eva toen zij van Adam scheiden moest, welke in zilver gezet en om den hals van kinderen gehangen ziekten zou voorkomen.
2) Een groene steen (soepé piroes) in een zakje gedragen, welke men in geval van ziekte in kokend water moet leggen, waarna men beter wordt.
3) Een bruine steen (soepé akik), welke eveneens in een zakje gedragen tegen ziekten dienst doet.

4) Twee glinsterende steenen (soepé widoeri woeloeng widoeri woelan).

b) Dierlijke voorwerpen.

1) Bloedkoraal (kaloeng merdjan arab), wordt als collier tegen ziekte gedragen. De koralen zouden bleek van kleur zijn als de drager ziek en rood zijn als hij gezond is.

2) Haar van een door ouderdom gestorven tijger (kaloeng koekoening sima ingkang pedjah ngoerag), dat d.m.v. een lint om de hals gehangen tegen pokken beschermt.

3) Tand van een rhinoceros (kaloeng oentoening warak), dient tegen beet van schorpioenen.

4) De huid van een dwerghert-feutus (kaloeng watjoetjal widoengan kidang) bedekt met onleesbare teksten, dient eveneens tegen ziekten.

5) Een ketting van zeeschelpen (kaloeng kewoek) helpt tegen rheumatiek.

6) De eerste tand door een paard verloren (soepé oentoening kapal), helpt den bezitter om wilde paarden te temmen.

7) Een stuk van een rhinocerostand (soepé menoer) in water gedompeld, is een geneesmiddel tegen bloedspuwingen.

c) Plantaardige voorwerpen.

1) Plantenvezel geknoopt tijdens een godsdienstig feest (kaloeng amin) dient tegen ziekten.

2) Papierstrookje beschreven met oude teksten (kaloeng djimat isin) overgenomen uit oude geschriften, bezit geneeskracht.

3) De pit van Sterculia javanica R. Br of Euchresta Horsfieldii Benn. (kaloeng koetjila) in linnen gewikkeld, is een geneesmiddel tegen slangenbeet.

4) De houten krisscheede van hout van Kleinhovia hospita Linn. (rongko doewoeng kadjeng timaha ingkang pélèd) zwart gevlekt, boezemt schrik bij de krokodillen in.

5) Cocos-dop met één oog (batok klapa mripat satoenggil) waarvan een stukje bij zich gedragen onkwetsbaar maakt tegen geweerschoten.

6) Zeer groote rijstkorrel (moestiko oewos).

7) De akar-bahar wortel (ojod akar bahar) zwart van kleur, door kinderen en ouden van dagen gedragen, voorkomt rheumatiek.

8) De vrucht van Discorea hirsuta (woh ing gadoeng) groen van kleur, voorkomt dronkenschap.

9) Een geleding van de suikerrietstok (pendjalin papag) waarvan de knoopen naar elkaar toegebogen zijn, maakt onkwetsbaar tegen geweerschoten.

Al deze amuletten onderscheiden zich door vorm, hardheid, zeldzaamheid, kleur of ouderdom. Het witte linnen, dat veelal gebruikt wordt om de voorwerpen te verpakken schijnt oorspronkelijk afkomstig van het doodskleed (mori) waarin het volk zijn dooden ten grave brengt. Knebel zegt omtrent de wijze van dragen van de amuletten: „De wijze waarop de djimat wordt „gedragen is zeer verschillend. De kin„deren dragen de amulet als halsketting; „de volwassenen dragen haar als buik„band ; weer anderen dragen ze als ring „of armband" [12]).

Bij volken met een eigen letterschrift zijn beschreven stukjes papier of lood in gebruik, terwijl bij de Mohammedaansche volken op reepjes papier Koranspreuken worden geschreven, die, in een stukje linnen genaaid, om den hals gedragen worden. „Er is bijna geen „volk in den Archipel — aldus Wilken — „bij hetwelk het gebruik niet bestaat om „personen en andere eigendommen door „amuletten te beschermen, zoowel tegen „booze geesten als tegen dieven".

Andere amuletten worden in vruchtboomen gehangen om deze te beveiligen tegen diefstal, b. v. houten dierenbeeldjes, brandnetels, jeukverwekkende din-

gen. In het oosten van den archipel komt dit gebruik voor. Het heet daar „matakaoe" of rood oog, wat wel overeenkomst vertoont met ons „booze oog". Bij het gemis aan politietoezicht onder natuurvolken, kunnen deze fetischen een bevredigende beveiliging vormen. [13]) Erfstukken worden meermalen amuletten, omdat de kracht van de voorouders daaraan is blijven kleven. Ook de Inheemsche vorstendommen hebben fetischen, rijkssieraden, bestaande uit oude wapens door vroegere vorsten gebruikt, kostbare geschenken en ook de onderscheidingsteekenen door de Nederlandsche Regeering verleend. Deze oude wapens hebben een naam en den titel „Kijahi". Van de aanwezigheid dezer rijkssieraden hangt het wel en wee van het land af. De perkoetoet (Turtur Malaccensis) brengt geluk aan zijn bezitter. Goede vogels brengen buitensporige prijzen op en heeten het huis voor brandgevaar te behoeden en den bezitter hooge positie of rijkdom te verzekeren.

Ook worden hier en daar mystieke middelen gebruikt om de daders van misdrijven op te sporen. Men tracht b. v. door verbinding met de ziel van de overledene te zoeken, het misdrijf op te helderen. [14]) In Britsch-Indië kent men ook een dergelijke techniek. H. R. Roe deelt het volgende geval mede [15]): „Bij de opheldering van misdrij-„ven wordt ook van bijgeloof gebruik „gemaakt; bepaalde Brahmanen trachtten „een dief op te sporen door een betoo-„verde holle pompoen over den grond „te rollen, welke onder invloed van de „tooverkracht voort zou rollen naar het „huis van den dief".

De Abessinische dievenzoeker (Lebascha) wordt, naar Dr. A. Hellwig medegedeelt [16]), in trance-toestand en verbonden met de speurders door middel van een stuk linnen, in staat geacht het spoor der dieven te volgen.

2) Voor een onwettig doel.

De amuletten bij de misdadigers in gebruik wijken niet af van de djimats welke algemeen in zwang zijn. De photo's 1—4 geven zulks duidelijk te zien. Deze afbeeldingen zijn gemaakt door den Soerabajaschen politiefotograaf Melis naar door mij gesorteerde amuletten in het politiemuseum aanwezig. De cijfers 1, 2, 3, 4 en 5 zijn gelegd naast respectievelijk: steenen, beenderen en tand van wild zwijn; besneden wortelstokje, zakje met zaadjes en een stukje sereh; oude speerpunt, oud-ijzeren staafje als zakpotlood gemaskeerd en tenslotte een engeltje van europeesche herkomst, zooals deze bij Nederlandsche boeren wel onder de lamp gehangen worden. De beentjes zijn verwijderd waarvoor in de plaats een lapje (sarong ?) met onbekende inhoud aan de buik is vastgekleefd. Dit engeltje werd boven wierook gehangen. De gebeden tegelijkertijd uitgesproken zouden in vervulling gaan. De dief die de oude speerpunt in zijn bezit had, was zeer beslist geweest in zijn ontkenning, totdat deze afgenomen was.

Over de kracht welke in oud-ijzeren wapens heet te schuilen, heeft Prof. Dr. C. Snouck Hurgronje geschreven, voor zoover betreft enkele oude wapens in West-Java [17]): „Allerlei eigenaardig-„heden in vorm en samenstelling van „heft, lemmet, scheede en andere on-„derdeelen, eigenschappen, die in gee-„nerlei verband staan met de materieele „deugdelijkheden van het wapen, ver-„zekeren den eigenaar overwinning, „onkwetsbaarheid, veiligheid, geluk in „de liefde, voorspoed in den handel enz. „Er zijn krissen, die een huis tegen „brand beveiligen, die den ambtenaar de „genegenheid zijner chefs verzekeren en „een vlugge promotie waarborgen. Die „aanzienlijke deugden der wapens, van „oudsher hoog geschat, traden op Java „nog meer uitsluitend op den voorgrond, „naarmate rust en orde daar minder „verstoord werden; zoo zijn er vele

„wapens, die alleen door geheimzinnige „deugden uitmunten welke zij deels aan „hun ouderdom danken".

Er komen oud-ijzeren wapens voor met dier-vorm (slang, draak, garoeda, neushoornvogel) welke zoowel als afweerwapen door zwakken en vrouwen, als voor amulet worden gebruikt. Ook van een kapmes (badi) bestaan exemplaren, die uitsluitend als djimat bedoeld zijn en gebruikt worden. Zoo b. v. de badi gagang beusi, de kleine badi, welks ijzeren heft met het lemmet één geheel uitmaakt en vaak versieringen vertoont in den vorm van een mensch of een menschenhoofd [18]).

Een dergelijke oud-ijzeren kris geeft photo 5 te zien. Het heft heeft den vorm van een hurkende man en heet magisch bijzonder krachtig. In het regentschapsmuseum te Malang zijn vele dezer „keris brodjol" of „keris madjapait" genoemde wapens aanwezig. Op deze photo ziet men verder een oud-ijzeren lanspunt, welke in een linnen scheede wordt bewaard en waarvan de bijzonderheid is, dat blijkbaar tengevolge van het dooreen smeden van verschillende metaalsoorten teekens zijn ontstaan, welke het eerste woord van de Mohammedaansche geloofsbelijdenis vormen; althans zoo luidde de toelichting van den Prijaji die mij het wapen verschaft heeft. Men leest echter: Allah en niet: Bismillah.

Andere voorwerpen van dezen aard zijn de versierde heften van krissen, welke eveneens vaak een menschelijke vorm krijgen. Vooral de kostbare, met bladgoud bekleede heften van de Balineesche krissen hebben vaak een menschengedaante. Photo 6 geeft een tweetal Javaansche krisheften te zien. Rechts is een beenen heft met een kennelijk aapachtig voorkomen, de rechterarm is over de borst gekruist, een zeer platte neus en vervaarlijke tanden demonstreeren het demonische karakter. Links is een houten heft, dat een bijna tot het onherkenbare toe gestyleerde menschenfiguur voorstelt. De wenkbrauwen en de neus zijn duidelijk waar te nemen. Links onderaan ziet men een onderbeen met enkelarmband en voet met drie teenen. Over het achterhoofd en de rug van deze figuren krult op oud-javaansche wijze lang loshangend haar.

De kris is in het volksgeloof uitgesproken mannelijk en waarschijnlijk een phallisch symbool. De krisheften zullen dus wel mannenfiguren voorstellen. Ook komt het voor, dat een monsterkop (kala makara) versiering is aangebracht aan den rand van lemmet en heft. De starende blik, de uitpuilende oogen, de geopende mond met vervaarlijke hoektanden leveren een analogie op met de monsterkoppen in steen uitgehouwen boven tempelingangen (zie photo's 7 en 8).

Deze wapens worden zoowel door de misdadigers als de niet-misdadigers gebruikt. Bij het dragen daarvan voelt men zich sterk en zeker, is men het wapen kwijtgeraakt dan begint het ongeluk. De handel in amuletten wordt gedreven door Arabieren en de Javaansche doekoens. Sommige dezer personen verwerven zich meer dan locale beroemdheid.

Analogieën.

Bij de Grieken en Romeinen — aldus Dr. K. H. E. de Jong [19]) — kwam eveneens het gebruik van amuletten voor. Plutarchus vermeldt ook de meening, dat zekere amuletten tegen den nijd beschermen, omdat het booze oog door hunne vreemde gestalte wordt afgewend en minder in het slachtoffer doordringt. Zoo trof men dus aan afbeeldingen van het oog als afweer, terwijl tevens magische krachten werden toegeschreven aan voorwerpen, b.v. steenen, welke in het bezit van machtige personen waren geweest. Het amulet vermag door uitstraling van „mana" de kracht van het booze oog te breken. De Grieksche amuletten met Gorgo- of Medusa-hoofd, met slangen omwonden, wijd geopende oogen en sta-

rende blik, waren schrikgestalten, welke demonische machten konden verjagen. Seneca en Pythagoras geloofden aan magie. Pijlen, lansen en zwaarden werden geacht gevaarlijke invloeden te kunnen weren. Een rietstengel had magische kracht bij de Zweden. Heliogabalus bediende zich van duizenden amuletten en liet knapenoffers brengen om uit hun ingewanden zijn toekomst te voorspellen. Ook beschermgeesten, later beschermheiligen, kende men, terwijl men aan de gevolgen van magische dreigementen geloofde.

A. A. Goldenweiser [30]) beschrijft de medicijnzakken van een Noord-Amerikaansche Indianenstam (Kwakiutl) als volgt: „Na een visioen of droom gehad te „hebben, maakt de nieuweling een me„dicijnzak gereed, welke niets anders is „dan een zakje, vaak gemaakt van otter„huid, dat gevuld wordt met verschil„lende voorwerpen, zooals stukjes huid, „kleine steentjes, kwarts, dierlijke of „plantaardige voorwerpen en dergelijke „meer. Geen dezer voorwerpen bezit „een bepaalde waarde, doch op deze „wijze bijeengebracht, verkrijgen zij de „beteekenis van toovermiddelen of dra„gers van bovennatuurlijke krachten." Hij noemt het zakje een krachtig geladen electrische batterij. Het geloof aan beschermgeesten treft men aan in Noord-Amerika, Australië, Melanesië en Afrika. De Baganda-negers (Uganda) gelooven in spoken en geesten, fetischen en amuletten.

De medicijnmannen maken deze amuletten, zij treden tevens als wonderdokters op en bannen kwade geesten uit. Geesten heeten speciaal gaarne aan de onderkaak te hangen. Draagt men zulk een onderkaak bij zich, dan volgen de geesten. Vandaar dat de onderkaakbeenderen van een koning vele generaties bewaard werden; hun magische krachten werden hoog geschat. In Australië kent men eveneens den medicijnman „wiens macht gewoonlijk geacht wordt te zetelen in groote hoeveelheden kwartskristallen of andere heilige steenen, welke in zijn lichaam zitten."

Staan de Europeanen geheel vreemd tegenover dergelijke opvattingen en gebruiken? Wanneer men het handboek van wijlen Gross (deel I hoofdstuk „Aberglaube") opslaat, zal men gefrappeerd worden door merkwaardige overeenkomsten. Gross heeft „Schlummerlichter" gezien, gemaakt van het vet van onschuldige kinderen, die dienden om te zien of nog iemand in het te berooven huis wakker was. Bovennatuurlijke krachten verwierf men door het drinken van kinderbloed en het „Herzfressen". Op dezelfde wijze kreeg men het vermogen om zich onzichtbaar te maken en te kunnen vliegen. Een tooverspreuk of briefje draagt menige dief bij zich. Door zijn faeces op de plaats des misdrijfs achter te laten (carte de visite odorante), denkt menige dief, dat hij niet ontdekt zal worden. Het gebruik om een hand- of voetspoor achter te laten, schijnt dezelfde bedoeling te hebben. „Men kan nauwelijks mis zijn, „wanneer men aanneemt, dat deze gebrui„ken, waarbij de dader altijd iets van „zichzelf achterlaat, van heidensche „oorsprong en oeroud moeten zijn", zegt Gross terecht. Ook de doornappel (Datura stramonium, ketjoeboeng), welke in het Indische volksgeloof een belangrijke rol speelt, wordt in Europa gebruikt. Vooral de zigeuners dragen zaden van deze plant bij zich, welke booze geesten zouden verdrijven, geesten die speciaal storend werken bij het plegen van diefstal. Bij wilddieven in het hooggebergte vindt men vaak kleine handvormige wortels, Johannishandjes genaamd, dat zijn wortels van een varensoort of van de Orchis maculata in de Johannisnacht (24 Juni) uitgegraven. Het dragen van een hostie maakt dat de politie iemand niet kan benaderen. Alraunwortels (Mandragora officinalis) werden van oudsher gebruikt; in Egypte

is het geloof aan deze wortels reeds geconstateerd. Deze wortels brachten geluk, liefde, gunst en rijkdom aan den drager. Tegenwoordig kan men daarmede nog gemakkelijker dan alleen met valsche sleutels of loopers gesloten deuren openen. De zigeuners denken ongestoord te kunnen inbreken wanneer zij een „Schlafdaumen" bezitten; d.i. de linker duim van een gestorvene, die negen weken in het graf lag en welke duim tijdens nieuwe maan werd uitgegraven. A. Lindstrom signaleerde een geval [21]) van herhaaldelijk gepleegde lijkschennis als onderdeel van magische handelingen van recenten datum (van Juni — September 1931) in de nabijheid van Helsinky. Van 19 lijken waren 6 hoofden, 15 handen, 18 voeten en 12 vingers afgesneden. Een der daders was een waarzegger, die met behulp van Hebreeuwsche occulte geschriften trachtte ziekten te genezen, gestolen goederen op te sporen en rijkdommen te verwerven. Zijn clienten geraakten „in trance" en zagen handen, vingers, hoofden enz., waaruit de conclusie door hem getrokken werd, dat deze voor de magische uitwerking van zijn methoden onmisbaar waren. Een mededader dacht „wereldheerscher" te zijn en had slechts de gestalte van een mensch aangenomen om recht en waarheid te kunnen dienen. Men vergelijke hiermede de op Java gebruikte methode: het werpen van zand van een kerkhof, onder het prevelen van gebeden op het huis waar men wil gaan inbreken. De slaap der dooden moge wellicht ook door de huisbewoners geslapen worden, opdat de inbrekers ongestoord hun slag kunnen slaan.

Toover- en zegenspreuken, die naar hun inhoud op een onwettig doel wijzen, zijn door Gross gesignaleerd. Ook de „Stocksegen" kent men: „Zij wor„den uitgesproken wanneer de stok „natuurlijk op een bepaald tijdstip en „in een bepaalden vorm — wordt gesne„den waartoe meestal de groeikrachtige „hazelnootstruik wordt gebruikt". Een soortgelijk geloof verbinden de Javanen aan bepaalde wandelstokken „teken kajoe walik lar", d.w.z. een stok van walik lar (Croton argyratus Bl) met de mystieke beteekenis „wensch vervuld, van laag naar hoog".

Steenen en beenderen ontbreken al evenmin in het magische arsenaal van Europa. „Men verwerft zich bij den „rechter autoriteit, wanneer men de „beenderen van een vermoorde bij zich „draagt." „Menige boerenjongen heeft „het pas voor het eerst gewaagd om wild „te stroopen, nadat hij in het bezit ge„komen was van de steen, die een „bepaalde vleermuis in het lijf zou dra„gen". [22]) Ook Dr. K. Penn beschrijft in zijn werkje over strooperij [23]) verschillende gevallen van bijgeloovige gewoonten onder de wilddieven in Oostenrijk.

B. *Vernietigende machten.*

Naast de beschermende machten welke zoowel door den rustigen landbouwer, als door den misdadiger kunnen worden opgeroepen, dient onderscheiden te worden, de magie welke vernietiging of benadeeling van derden beoogt, dan wel afschrikking. Van Ossenbruggen noemt het gebruik van het doorprikken van een popje van was of stroo, in welke handeling het pijnigen of mishandelen van vijanden gesymboliseerd wordt. Het beeldje wordt nl. met den vijand geïdentificeerd.

Ook Van Eerde [24]) maakt melding van het verschijnsel. Om een persoon te kwetsen beschadigt men zijn afbeelding, loopt men op zijn schaduw of steekt en hakt er in, hetgeen den persoon kwaad zal doen. Ook de naam van een persoon geldt als een symbool voor zijn ziel en mag dus nimmer ijdel gebruikt worden. Zoo zal volgens Javaansche opvattingen de persoon sterven, wanneer men zijn naam schrijft op een uitgeknipt blad,



Fig. 1. Steenen amuletten. (Photo Melis)



Fig. 2. Beenderen als amuletten. (Photo Melis)

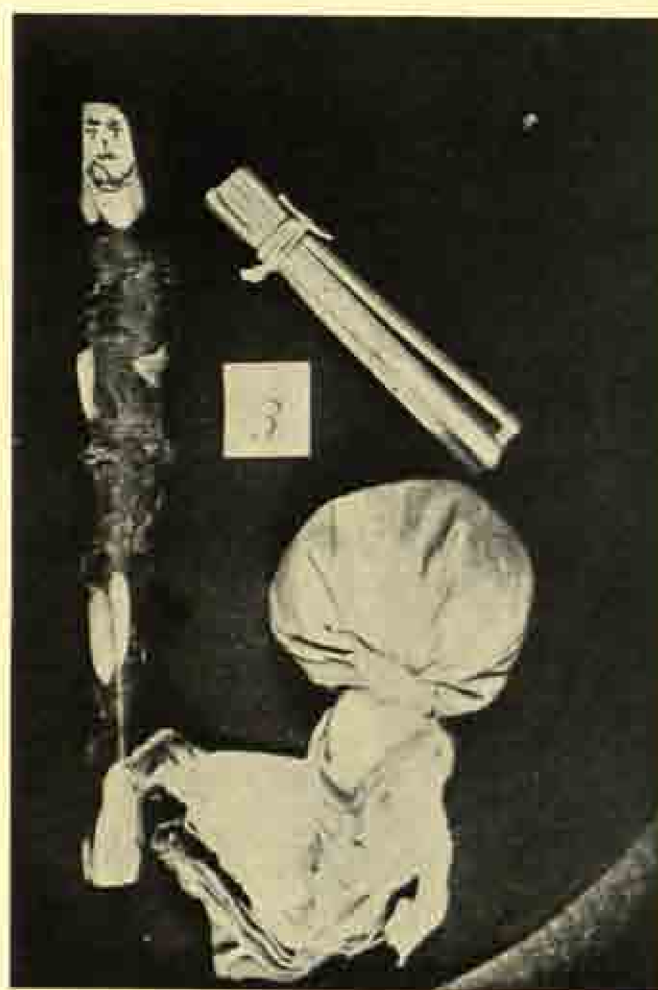


Fig. 3. Plantaardige amuletten. (Photo Melis)



Fig. 4. Oud-ijzeren amuletten. Engeltje.
(Photo Melis)



Fig. 5. Keris madjapait (links), oude lanspunt (rechts).
(Photo Recherche, Malang)



Fig. 6. Krisheften. (Photo Melis)



Fig. 7. Monsterkop op krislemmet. (Photo Melis)



Fig. 8. Monsterkop op krislemmet. (Photo Melis)

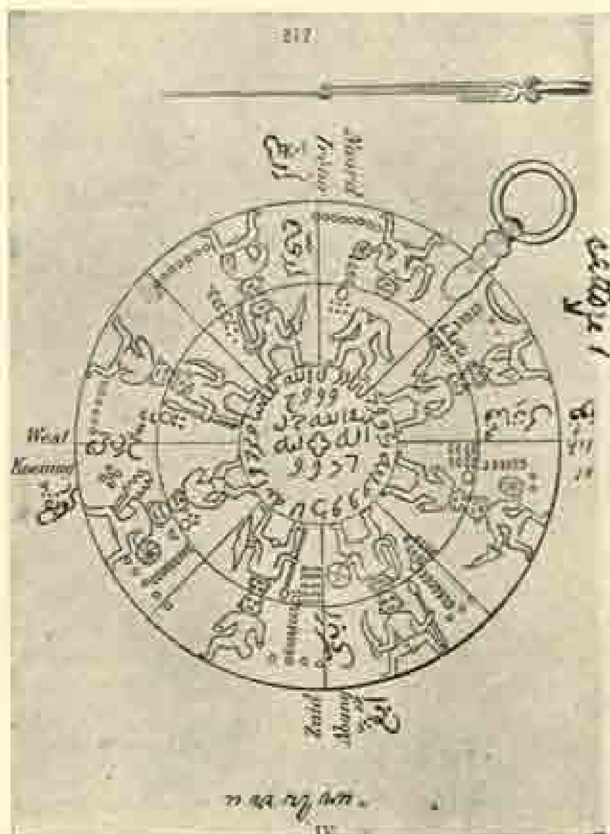


Fig. 9. Radjamoeka. (Uit: Groneman)

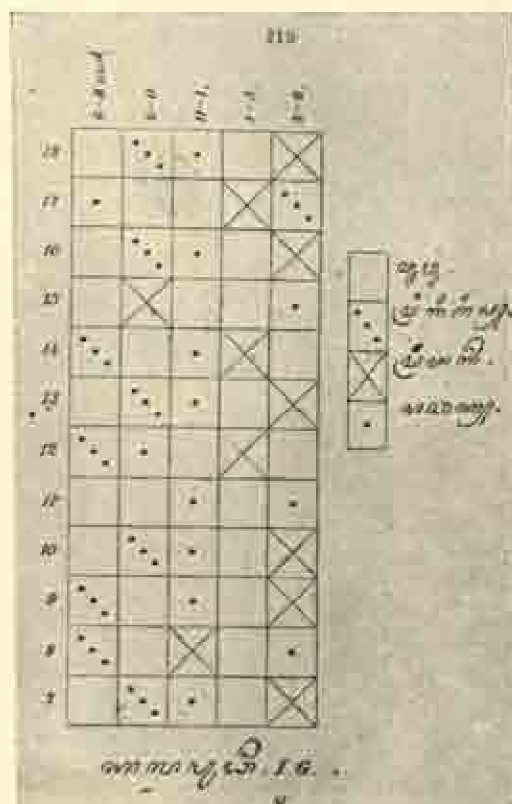


Fig. 10. Kalamoedeng. (Uit: Groneman)

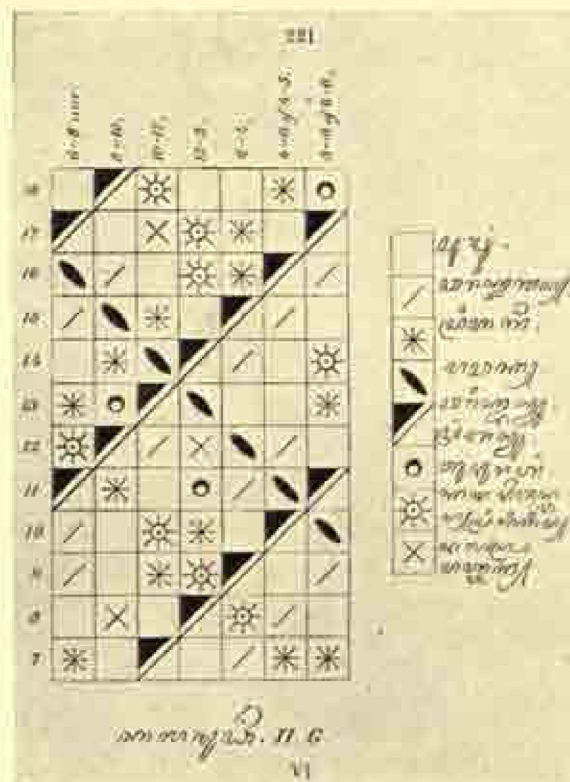


Fig. 11. Kalamoedeng. (Uit: Groneman)



Fig. 12. Amuletten van Koeslan, rampokker van Magetan. (Photo Catoire)

dat zijn beeld voorstelt en dat men begraaft of bij een kruisweg plaatst. Dat deze identificatie van beeld en persoon in Europa eveneens bekend is, moge blijken uit het vrij vaak onder kinderen voorkomende verschijnsel, dat zij de oogen uit het portret b.v. van een gehaat dienstmeisje, wegprikken. Gross beschrijft deze „Bildzauber" aldus: „Men kneedt dus in het was waarvan „het evenbeeld wordt gemaakt, haren, „afgeknipte nagels, bloed, urine, zweet „enz. van den betrokkene". Het materieele verband dat in dit geval tusschen wassen beeldje en persoon gelegd is, nl. door magisch krachtig gewaardeerde haren, nagelafknipsels, bloed, urine of zweet van betrokkene in het was te verwerken, behoeft op Java niet aanwezig te zijn. Men stelt zich de identiteit van beeldje en persoon blijkbaar tijdens het prikken voor.

Menschenoffers, het koppensnellen, het onthoofden bij betrapping op heeterdaad en het plaatsen op een staak van het hoofd van den misdadiger hebben onmiskenbaar een magische beteekenis, aldus Van Eerde. Cecil Walsh beschrijft in „The human sacrifice" een geval van een kinderoffer met het doel om vruchtbaarheid te verkrijgen [25]).

Ook het uitspreken van slechte wenschen, dan wel het denken daaraan, kan nadeelige gevolgen hebben volgens de Javanen. Zijn de „Fluchtafeln" der oude Grieken en Romeinen principieel iets anders? Malinowsky [26]) beschrijft den buitengewonen omvang welke deze magische techniek onder de Trobrianders heeft aangenomen als volgt: „Aldus is een magisch systeem om de „toegenegenheid van een vrouw voor „haar echtgenoot te doen verdwijnen en „om haar tot overspel te overreden „een gebruikelijke methode om de „huwelijkswetten te beleedigen en het „verbod van overspel te overtreden. „Tot een eenigszins andere categorie „behooren wellicht de verschillende „vormen van schadelijke en kwaad„aardige magie: om de oogst te ver„nielen, een visscher te belemmeren, „de varkens de wildernis in te jagen, „een feest of een kula-expeditie (d.i. „overzeesche producten ruilhandel Schr.) „te verstoren. Deze soort tooverij, welke „gericht is tegen de gevestigde in„stellingen en belangrijke volksbezighe„den, is werkelijk een misdadige techniek, „waarvan de doelmatigheid nog door „traditie versterkt wordt."

De manier waarop men zijn doel o.m. kan bereiken, beschrijft Malinowsky als volgt: „Tooverij wordt in de Trobriands „door een beperkt aantal specialisten „beoefend, gewoonlijk door mannen met „meer dan gewone intelligentie en per„soonlijkheid, die de kunst machtig „worden door een aantal tooverformules „te leeren en zich bepaalde voorschrif„ten op te leggen. Zij gebruiken hun „macht in hun eigen belang en ook t.b.v. „anderen tegen betaling. Ernstige ziekte „en dood worden toegeschreven aan „zwarte magie. Het is reeds herhaalde„lijk bevestigd geworden, dat tooverij de „voornaamste misdadige handeling is „v.z.v. betreft Melanesië en elders. Too„verij geeft een man macht, rijkdom en „invloed en deze gebruikt hij om zijn „eigen bedoelingen te verwezenlijken, „doch de omstandigheid, dat hij veel te „verliezen en weinig te winnen heeft, „bij ernstig misbruik, maakt hem in den „regel wel gematigd. Het volkshoofd, „de notabelen en de andere toovenaars „bewaken hem nauwlettend. Wat betreft „de diensten, welke hij tegen belooning „aan derden bewijst, degenen die macht „bezitten — hoofden, mannen van rang „en rijkdom — hebben het eerst aan„spraak daarop. Wanneer het lagere „volk om hulp vraagt, dan zal de too„venaar zich niet leenen tot inwilliging „van onrechtvaardige of fantastische ver„zoeken. Hij is een te rijke en voorna„me persoon om iets tegen de wet te „doen en hij kan het zich veroorlooven

„om eerlijk en rechtschapen te zijn."

Vlekken op een lijk, of krabwonden op een schouder hebben de beteekenis, dat de overledene schuldig is geweest aan overspel; immers krabwonden zijn erotische kenteekens bij de Trobrianders. Aangezien bij elk niet verkoold lijk doodenvlekken optreden, veroorzaakt door het zich in verband met de ligging (op den rug, buik, een zijde) verzamelende bloed, dat door de hartstilstand niet meer voortgepompt wordt en volgens een natuurkundige wet de laagste plaats opzoekt, zijn de Trobrianders op dit gebied blijkbaar niet erg goed van vertrouwen. Een bijkomstigheid is in deze gevallen, dat de overledene door een machtig persoon betooverd moet zijn geworden. Deze gedachtenkracht wordt echter ook weer door de |volkshoofden aangewend om de waarheid ln misdrijfzaken te weten te komen. De zelfvernietiging (zelfmoord) met de bedoeling om een ander daardoor te kwetsen of te vernietigen komt eveneens hier en daar voor. Malinowsky beschrijft dezen vorm van zelfmoord als wettige magie tegenover een persoon die een openlijke beleediging — veelal op sexueel gebied — heeft uitgesproken. De beleedigde klimt in feesttooi in een klapperboom en roept vanuit zijn hooge post tegen de verzamelde dorpsbevolking zijn bedekte bedreigingen gericht tegen den man die hem griefde uit, daarna springt hij uit den boom. Omtrent dit onderwerp van de zelfmoord bij de natuurvolken verwijs ik overigens naar de uitvoerige studie van Dr. J. Wisse [27]), die wat betreft de natuurvolken in onzen archipel — waartoe hij de Javanen niet meer rekent — slechts één geval van dreigen met zelfmoord noemt, nl. door Bataksche vrouwen, die op deze manier hun mannen dwingen om aan hun wenschen tegemoet te komen.

Het aantal booze geesten, dat de wetsschenders helpt, is niet groot. In de opsomming van Van Hien heb ik er slechts één soort aangetroffen, nl. de Kabo kamili, dat zijn duivels die dieven helpen en vaak de gedaante van een karbouw aannemen. Weliswaar is de Tèk tèk genoemde dwaalduivel, die met doodsbeenderen rammelt en daardoor zijn nabijheid verraadt — evenals de dorpswachtpatrouille of ronda tèk tèk — gevaarlijk voor kraamvrouwen, doch een bepaald algemeen misdadig karakter schijnt dezen duivel niet toegeschreven te worden. Vermoedelijk is het geloof aan den Tèk tèk een vorm van vampier- of poentianak-geloof, dat in den archipel ook elders aan kraamvrouwen verbonden is. Ook de Kedjit genoemde duivel, die in een put in Klatèn (Soerakarta) zou wonen en die lieden die hun ziel aan hem verkochten, telkens geld bezorgt, welk geld hij wegneemt van personen, die op ongunstige uren (d.i. na zonsondergang) geldtellen, heeft een te locale kleur om bepaald belangrijk te zijn.

C. *Kansberekeningen.*

Na deze bespreking van talrijke vage voorstellingen op magisch gebied, worden de min of meer exact aandoende methoden om goede en slechte kansen te berekenen behandeld. Met behulp van een schets van den toenmaligen arts J. Groneman [28]) en een drietal afbeeldingen daarbij behoorende, benevens de resultaten van een onderzoek indertijd door mij in Sragèn (Soerakarta) ingesteld [29]), wil ik deze tellingen, welke wellicht van Arabische oorsprong zijn, trachten te analyseeren.

Wanneer een Javaan iets gewichtigs wil ondernemen, onverschillig of het goed of kwaad is, kwelt hem de onzekerheid of de onbekende toekomst hem geluk of ongeluk zal brengen. Hiertegen tracht hij zich te wapenen, nl. d. m. v. een gecompliceerde methode van onderzoek, met behulp waarvan hij tracht verschillende belangrijke vragen te beantwoorden. Het gunstige tijdstip en de beste plaats van actie, de richting van-

waar hij deze plaats moet naderen en weer verlaten, welke belemmeringen of tegenwerking hij onder bepaalde omstandigheden zal kunnen ondervinden, al deze vragen moeten eerst tot een zoo groot mogelijke graad van zekerheid kunnen worden beantwoord, voordat men iets begint.

Men zou kunnen zeggen, dat de persoon die iets wil ondernemen, zich eerst de noodzakelijke dosis zelfverzekerdheid vergaart, doordat hij zich langs mystieken weg de goede afloop van de onderneming suggereert. De driestheid, de luidruchtigheid en de wreedheid, waarmede de nachtelijke roovers bijna altijd optreden, wortelen m. i. niet in persoonlijken moed, doch staan in een bepaalde verhouding tot het gevoel van zekerheid, dat men door de berekeningen heeft verworven. Het rumoer en het wilde schieten zal wel dienen om de dorpsbevolking angst aan te jagen, eenerzijds om de troep zoo groot mogelijk te doen schijnen, anderzijds omdat het rumoer op zichzelf reeds toegepast wordt als afschrikwekkend middel. Men denke b. v. aan het bij maans- of zonsverduistering gemeenschappelijk slaan op de alarmsignaalblokken (kentongan). Deze analyse vindt steun bij Groneman: „Laf-„hartigheid — en ware helden zijn er „onder de kètjoes niet veel — zoekt „immers haar heil in bangmakerij, dat „is het opwekken van dezelfde ondeugd „bij den vijand".

De telling met behulp waarvan men kan onderzoeken op welke dagen bepaalde dorpen van hunne beschermgeesten verlaten zijn, heet pedanjangan (danjang is geest). De techniek van deze telling berust op het toekennen van cijferwaarden aan de dagen van de vijfdaagsche en zevendaagsche week. De dorpsbewoners gebruiken een combinatie van deze twee weken, welke zich om de 35 dagen herhaalt. De cijferwaarden van de bij elkaar behoorende dagen worden opgeteld, waarna de som een bepaalde letter van het javaansche alphabet aanwijst. Op deze wijze vindt men de beginletters van de dorpen, waar men op bepaalde dagen geluk zou kunnen hebben, omdat de tegenwerkende factor van de beschermgeesten vervalt.

De tweede soort van telling beoogt uitsluitsel te geven omtrent de vraag in welke richting men moet vluchten, wanneer de tegenstand te krachtig is en wordt kalamoeḍĕng genoemd (kala is booze geest; moeḍĕng is wetenschap). Hierbij wordt een windroos gebruikt. In het middelpunt van de roos en op de vier hoofdhemelstreken legt men zooveel kleine steenen of pitten als de cijferwaarde van de tevoren reeds berekende dag der gecombineerde weken bedraagt. Volgens bepaalde regels worden de steentjes verschoven, waarna men tenslotte de voor de vlucht gunstige hemelstreek vindt. Eveneens kalamoeḍĕng wordt volgens Groneman genoemd de telling om de gunstige uren voor de nachtelijke operatie te vinden. Twee van deze tellingen worden hieronder beschreven.

De derde soort telling heeft ten doel te onderzoeken op welke dagen men wel en op welke men geen tegenstand heeft te duchten; in het bevestigend geval of deze tegenstand gebroken kan worden en met welk risico, of de tegenstand zoo krachtig zal zijn, dat men gedood of verwond (zwaar of licht) wordt, dan wel dat de krachten tegen elkaar opwegen. In het ongunstige geval ziet men liever van de onderneming af. Afbeelding 9 geeft een telling van de derde soort, een radjamoeka. Photo's 10 en 11 zijn beide een kalamoedĕng en dienen om gunstige uren op te sporen.

Afbeelding 9 stelt een zilveren, om een spil draaibare schijf voor, welke door twee concentrische cirkels in drieën gedeeld is, terwijl 4 diagonalen de schijf in 8 sectoren verdeelen. In het binnenste is een tekst geschreven, welke volgens Groneman: La ilaha illalah zou luiden en voor de rest onleesbaar is.

Volgens den hoofdpengoeloe van Malang, Hadji Achmad Ridwan, staat boven en links en rechts van het rozet geschreven: Allah; ilahoen en lilahi; terwijl langs de binnenste cirkel te beginnen aan de bovenzijde naar links geschreven staat: Allah; lilahi; Allah; lilahi, waartusschen enkele letters zonder bepaalde beteekenis. Elke sector vertegenwoordigt 3 of 4 dagen.

Aan de linkerzijde van een der buitenste menschenfiguren (rechts bovenaan), bevindt zich een groote hangende maansikkel, welke smalle sikkel de eerste dag van de Javaansche maan-maand voorstelt. Bij de sector waarin deze sikkel gegraveerd is begint men dus te tellen (zie het kringetje links beneden de sikkel). Men telt door tot sector 8, welke rondgang is aangegeven door de kringetjes van 1 tot 8 te laten oploopen. Dan staat in de eerste sector op de cirkel geschreven in Javaansche karakters „sanga" d.i. 9. Op sector 9 volgt op de eerste cirkel een kring, vervolgens een kring met één stip er boven enz., tot een kring met zes stippen erboven. Voor de derde maal in de sector 1 aankomende, staat onder „sanga" in Javaansche letters „pitoe", d.i. 7, hetgeen met inachtneming van de waarde van de vorige sector 17 beteekent. In de drie volgende binnenste sectoren volgen op overeenkomstige plaatsen 8, 9 en 10 maansikkeltjes, d.i. 18, 19 en 20. Dan tellen wij door met behulp van de maansikkeltjes naast de rij buitenste menschenfiguren gegraveerd, nl. van 1 tot 9 d.i. 21 tot 29. De dertigste dag is de volgende sector en wordt aangekondigd door vijf kringetjes in kruisvorm gezet links naast de menschenfiguur in sector 5 (buitenste rij).

Het veranderen van de teekens heeft geen ander doel, dan om het lezen van het orakel te bemoeilijken. De Arabische letterteekens tusschen de sectoren 1/2, 3/4, 5/6 en 7/8 vertegenwoordigen de kleuren der vier hoofdwindstreken, nl.: poetih is wit voor oost; abang is rood voor zuid; koening is geel voor west en irĕng is zwart voor noord. De buitenste rij menschengestalten stelt de partij van de onderzoekers van het orakel, de binnenste rij die der tegenstanders voor.

Deze gestalten zijn niet alle intact. In de buitenste rij zijn slechts de figuren in sectoren: 1 (echter ongewapend en handen op den rug!); 2, 3, 5, 7 (als sector 1) en 8 intact. De verminkte figuren van de buitenste rij bevinden zich in de sectoren:

4) onderarmen, genitalia en linkerbeen ontbreken;
6) onderarmen, genitalia ontbreken en twee buikwonden.

De verminkte figuren van de binnenste rij bevinden zich in de sectoren:

1) genitalia ontbreken (gewapend, doch linker arm op den rug);
2) onderarmen en genitalia ontbreken;
3) genitalia ontbreken (doch gewapend);
4) linker onderarm ontbreekt (rechter op den rug), genitalia niet aanwezig;
5) genitalia ontbreken (doch gewapend);
6) hoofd en genitalia ontbreken.

Deze verminkingen symboliseeren de machtsverhouding van buitenste en binnenste rij figuren, verschillende graden van overwicht zijn daarmede uitgedrukt. Had ik in Sragen een rådjåmoekå verkregen met een machtsverhouding van 3 gewonden (buiten) tegen 4 gewonden (binnen), bij deze veel oudere rådjåmoekå uit Jogjakarta is de positie van de ondervragers van het orakel nog veel gunstiger. Al dadelijk valt op, dat bij de buitenste figuren geen vitale lichaamsdeelen ontbreken, in tegenstelling tot de binnenste rij in sector 8 (hoofd). Voorts telt men in de buitenste rij van 8 figuren 6 niet verminkte, tegen in de binnenste rij slechts 2. Echter is om het orakel wat moeilijker te maken aan de figuren der binnenste rij zwaardere bewapening gegeven (sectoren 1, 3, 4,

6, 7), tegen die der buitenste rij één persoon minder (sectoren 2, 3, 5 en 8).

Op de dagen correspondeerende met verminkte figuren der buitenste rij is het niet gunstig iets te ondernemen. De raadzoekende kiest dus dagen welke overeenkomen met intacte figuren in de buitenste en verminkte in de binnenste rij. De gunstige verhouding noemt men roesak djero, d.i. van binnen verwond. Voorbeelden van deze positie zijn de sectoren: 2, 3 (ten deele, want eenige tegenstand is te vreezen), 5 en 8 (zeer goed). De met deze sectoren overeenstemmende dagen zijn voor den onderzoeker gunstig.

Zijn de buitenste figuren verminkt en de binnenste niet, dan wordt de onderzoeker gewond. Deze voor hem ongunstige positie noemt men roesak djawi, d.i. van buiten gewond. De onderzoeker zal dus dagen correspondeerende met de sectoren 4 en 6 beslist niet kiezen en die van sector 7 liever ook niet. In het laatste geval zullen beide partijen wel ongedeerd uit den strijd komen, doch de binnenste rij is wat krachtiger. Deze positie noemt men sri, d.i. geluk.

Uit bovenstaande beschouwingen mag men de conclusie trekken, dat de positie van de raadzoekende van het begin af aan sterker is dan die van zijn tegenstander(s), hetgeen daarom zoo merkwaardig is, omdat beide partijen tegelijkertijd ondervragers van het orakel kunnen zijn. Zijn de onderzoekingen gunstig afgeloopen, dan kan men driest optreden, is daarentegen slechts een twijfelachtig resultaat verkregen, dan moet men bij de minste tegenstand het hazenpad kiezen.

Prof. dr. G. A. Wilken [20]) geeft een voorbeeld van een soortgelijke wicheltabel bij de Djohoreezen, genaamd kotika djohoro: „De bewoners van het aan den „uithoek van het Maleische schiereiland „gelegen staatje Djohor maakten zich in „vroeger tijd veel aan zeeroof schuldig, „zoodat Djohorees en zeeroover synoniem geworden zijn. Om die reden „ook is de kotika Djohor, oorspronkelijk „van Djohoreeschen oorsprong, een ko„tika voor zeeroovers, die door hen ge„raadpleegd wordt om te zien of zij op „een zekeren dag slaags zullen raken en „zoo ja met welken uitslag. De kotika „zelf heeft een eenigszins eigenaardigen „vorm. Zij bestaat uit twee concentri„sche cirkels, verdeeld uit 12 sectoren, „de 12 maanden voorstellende. In het „geheel zijn er dus 24 vakken. De mees„te daarvan zijn beteekend met een „poppetje, waarvan er enkele met, andere „zonder hoofd zijn afgebeeld. Enkele „vakken zijn echter ledig. Komt men nu „bij de berekening op een vak met een „poppetje zonder hoofd, dan is dit on„gelukkig, op een met een hoofd een „gelukkig teeken. Wijst de kotika echter „een ledig vak aan dan is de uitslag „twijfelachtig."

De volgende afbeelding 10 geeft een in teekening gebrachte kalamoedeng, of telling berustende op de waarde der weekdagen, te zien. De waarde der dagen — naptoe of neptoe genaamd — zijn Zondag 5, Maandag 4, Dinsdag 3, Woensdag 7, Donderdag 8, Vrijdag 6 en Zaterdag 9. Voor de 5 dagen van de marktweek is die waarde: Kliwon 8, Legi 5, Pahing 9, Pon 7 en Wagé 4. Men zet nu een rechthoek uit waarvan de lange zijde in 12 en de korte zijde in 5 gelijke deelen is verdeeld. De deelen van de lange (verticale) zijde krijgen van onder naar boven het maximum der waarden van de gecombineerde dagen. Men begint dus met de laagste waarde, d.i. Selasa wagé, welke dag een waarde heeft van 3 plus 4 is 7. Vervolgens Senen wagé, waarde 4 plus 4 is 8. Ngahad wagé is 5 plus 4 is 9. Djoemoeah wagé is 6 plus 4 is 10. Rebo wagé is 7 plus 4 is 11. Kemis wagé is 8 plus 4 is 12 en Septoe wagé is 9 plus 4 is 13. Ngahad pahing is 5 plus 9 is 14. Djoemoeah pahing is 6 plus 9 is 15. Rebo pahing is 7 plus 9 is 16.

Kemis pahing is 8 plus 9 is 17 en Septoe pahing is 9 plus 9 is 18. Daarmede zijn de maximale waarden der mogelijkheden van dagcombinaties — totaal 35 — verwerkt. De 12 getallen: 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17 en 18 plaatst men dus bij de verticale lijn.

De 5 horizontale deelen wijzen de 5 tijden van den avond en den nacht aan: van 6 uur n. m. tot 8 uur n. m., van 8 tot 11, van 11 tot 1, van 1 tot 3 en van 3 tot 6 v. m. Deze uren worden bij de horizontale zijde geschreven. De eigenschappen der uren worden d. m. v. teekens in de vierkanten aangegeven:

a) een ledig vak (soewoeng) is niets, nutteloos;
b) drie punten (sri gigis) is goed;
c) een liggend kruis (sri ageng) is zeer goed;
d) een enkele punt (patjak) is slecht.

Het is mogelijk, dat het resultaat van de kalamoeḍĕng niet overeenkomt met dat van de rådjåmoekå. Een tweede kalamoeḍĕng geeft fig. 11 te zien. De verticale is op dezelfde wijze samengesteld als tevoren. De horizontale geeft in plaats van 5, 7 tijdperken aan, welke ieder een tijdruimte van twee uren aanwijzen, behalve de twee laatste kolommen welke of voor ieder één uur gelden, dan wel respectievelijk voor twee en 12 uur. De beteekenis der waarden is wederom met teekens, nu geen 4 doch 8, aangeduid:

a) een ledig vak (soewoeng) niets belovend;
b) een schuine streep (tjarik dalan) geen kans;
c) een dubbel kruis (sri ageng) zeer goed;
d) een zwart ovaal, wellicht een messteek voorstellende (patjak) zeer ongunstig;
e) een driehoek (tjarik banjoe of sri banjoe) is goed;
f) een gedeeltelijk verlichte maan (maansverduistering? toedjoe pati) is levensgevaarlijk;
g) stralende zon (kålå penganten of sri gigis) niet gunstig;
h) een liggend kruis (dalan prapatan is kruisweg) slecht.

De verhoudingen van a plus d tot b plus c van de eerste kalamoeḍĕng zijn voor de vijf achtereenvolgende tijdruimten:

van 6 uur tot 8 uur 2 (nutteloos en slecht): 1 (goed);
„ 8 „ „ 11 „ 1 (nutteloos en slecht): 1 (zeer goed);
„ 11 „ „ 1 „ 11 (nutteloos en slecht): 1 (zeer goed);
„ 1 „ „ 3 „ 3 (nutteloos): 1 (zeer goed);
„ 3 „ „ 6 „ 5 (nutteloos en slecht): 7 (goed en zeer goed).

Volgens deze kalamoeḍĕng zijn dus de uren van 3 tot 6 v. m. het gunstigste. Volgens de andere kalamoeḍĕng zijn de uren van 10 tot 12 het beste, immers de cijfers van (nutteloos plus slecht) verhouden zich tot de betere, respectievelijk als volgt: 7 : 5; 2 : 1; 3 : 4; 1 : 1; 7 : 5; 2 : 1 en 7 : 5. De derde en vierde perioden zijn dus het beste. Aangezien men inderdaad van 10 tot 2 wel vast slaapt, komt dit resultaat met de werkelijkheid overeen.

Twee Bataksche z. g. dievenkalenders in mijn bezit zijn respectievelijk verdeeld in 5 maal 5 en 12 bij 30 vierkanten. De eerste moet volgens Wilken een pormamis zijn, afgeleid van het woord mamis, dat stervensuur beteekent, de tweede een z. g. porhalaän. De pormamis wordt ook gebruikt als de kalamoeḍĕng, nl. tot bepaling van de waarde der tijdstippen, terwijl de porhalaän wordt gebruikt voor de berekening der waarden van de dagen [31]). De pormamis is versierd met staande en vliegende vogels, insecten en kringetjes, de porhalaän met sterren, zonnen, manen, kruisen en (letter?) teekens.

Tot in den jongsten tijd (b. v. de roovers in het regentschap Magetan [32]) worden zoowel in Indië als in Europa

magische methoden gebruikt, zij het door misdadigers, op geneeskundig gebied, bij het voorspellen van de toekomst of het ophelderen van misdaden. Deze omstandigheid dwingt ons het probleem van de magie der primitieve volksstammen met gepaste bescheidenheid te benaderen. Voor de bestuurs- en politieambtenaren geeft de magische techniek een goed middel om de wijze van denken der primitieven te leeren volgen. Begint dat begrip bij ons te dagen, dan bemerken we tot onze verwondering, dat wat eerst zoo veraf en kinderlijk leek, toch geenszins principieel anders is, dan datgene wat andere — ook de blanke rassen — op dit gebied bezitten.

NOTEN.

Dit artikel is een bewerking van een in het tijdschrift van wijlen Cesare Lombroso: „Archivio di Antropologia criminale, Psichiatria e medicina legale", Volume LIV 1934 Luglio - Agosto, verschenen bijdrage, getiteld: „La magia al servizio della Polizia e dei delinquenti nelle Indie Olandesi". De clichés, behalve die van afbn. 5 en 12, zijn door den redacteur Prof. M. Carrara bereidwillig afgestaan, waarvoor mijn oprechten dank wordt uitgesproken.

Behalve naar de ondervolgende vindplaatsen, wordt nog verwezen naar de volgende publicaties in Ned.-Indië verschenen: R. Prawoto „Dievenbijgeloof op Midden-Java", Tijdschr. Bat. Gen. 58, 1919, herdrukt in de Ned. Ind. Pol. Gids 1926 No. 1 t/m 5; dezelfde schrijver „Kepertjajaan maling di Djawa tengah", Visser & Co., Batavia 1921. Deze opstellen behandelen het crimineele en niet het anti-crimineele bijgeloof. De daarin voorkomende feiten zijn niet aan een beschouwing onderworpen. Ten slotte het opstel van W. G. Vergouw „Het animisme in de javaansche dievenwereld", Kol. Studiën jg. 13, 1929, welk laatste opstel voornamelijk is gebaseerd op de gegevens van R. Prawoto.

1) „Kriminalistiek, kriminalistische instituten, politielaboratoria en opsporingscentrales", Kol. Studiën December 1933 blz. 614/615.
2) „Handwörterbuch der Kriminologie", Berlin und Leipzig 1933, Verlag W. de Gruyter & Co. i.v. „Aberglaube".
3) „Handbuch für Untersuchungsrichter", 7. Auflage 1922 blz. 480.
4) „Blikken in het zieleleven van den Javaan?", De Gids 1908 blz. 430, herdrukt in „Verspreide Geschriften" VI blz. 106.
5) „De Javaansche Geestenwereld", deel I 6de druk 1933, blz. 249. Voorts R. Prawoto t.a.p. en Enc. v. N. I. onder „Animisme".
6) „Het magisch denken van den Inlander", De Indische Gids April 1926. Zie voor dit pangulubalang genoemde beeld ook: Prof. Dr. G. A. Wilken „Handleiding voor de Vergelijkende Volkenkunde", uitgegeven door C.M. Pleyte Wzn., Leiden, E. J. Brill 1893 blz. 579.
7) „De kentongan en de veiligheid", De Ned. Ind. Pol. Gids 1932 blz. 104. Zie omtrent de afwerende kracht van Ityphalische beelden: Wilken t.a.p. blz. 52 en over het beeld als bewaker van erf of dorp bij de Bataks genaamd porpagaran, als voren blz. 579.
8) „Geist und Werden der Musikinstrumente", Berlin 1929.
9) Zie ook enkele afbeeldingen behoorende bij J. S. en A. Brandts Buys - van Zijp: „Omtrent spleettrommen en verwanten", Djawa 6, 1933.
10) „Magie bij de Grieken en Romeinen", Haarlem 1921 blz. 101, 146, 169, 206 en 214.
11) „Amulettes Javanaises", Tijdschr. Bat. Gen. 40 Nos. 5/6.
12) Als voren blz. 3.
13) „Handleiding enz." blz. 579 Enc. v. Ned. Indië II Leiden 1918 blz. 703/704. Zie voor een masker, dat speciaal tegen dieven beschermt: Wilken t.a.p. blz. 664.
14) „Enc. v. N. I." II blz. 87.
15) „Superstition and crime in India", The Police Journal 1930 blz. 1/10.
16) „Okkultismus und Verbrechen", Dr. P. Langenscheidt Berlin W 57 1929 blz. 22/23.
17) „Koedjang en Badi", in „Verspreide Geschriften" VI blz. 299/307.
18) Als voren blz. 306.
19) Idem blz. 85, 86/90 en 94.
20) „Early civilisation", London 1921 blz. 191 en 96.
21) „Sur les mutilations de cadavres en Finlande", in Revue Internationale de Criminalistique 1933 blz. 40/45. Zie voorts omtrent gevallen in Europa Dr. Erich Wulffen: „Der Sexualverbrecher", Dr. P. Langenscheidt, Berlin 1910 onder „Aberglaube und Mord" blz. 486 en „Leichenschändung" blz. 496.
22) „Handb. f. U. R." II blz. 807 en 958.
23) „Wilderertum und Wildfischerei in Osterreich" Verlag Ulr. Moser, Graz. 1930 blz. 26/30.
24) Prof J. C. van Eerde: „Koloniale Volkenkunde" I blz. 70.
25) „Indian village crimes", London Ernest Benn Lt. 1929 blz. 81.
26) „Crime and custom in savage society", Kegan Paul London/New-York 1932 blz. 81.
27) „Selbstmord und Todesfurcht bei den Naturvölkern", Zutphen W.J. Thieme & Cie. 1933 blz. 374.
28) „Een kètjoegeschiedenis", Dordrecht 1887.
29) „De dessapolitie in het regentschap Sragen (Soerakarta)", Kol. Stud. No. 2 1930 blz. 225/227.
30) „Handleiding enz." blz. 593/594.
31) Als voren blz. 593.
32) Zie ook: Prof. dr. J. P. Kleiweg de Zwaan: „Vorstellungen über den „Diebstahl bei den Eingeborenen des Indischen Archipels" in: Internationales Archiv für Ethnographie Bd. XXII (1915) en Mr. C. T. Bertling: „Magie en Phallisme", H. J. Paris, Amsterdam (1934).
33) Door vriendelijke tusschenkomst van den heer C. G. M. van Arcken, tevoren fd. assistent-resident van Magetan, thans controleur B. B. te

Malang, geraakte ik in het bezit van een foto — gemaakt door den detachementscommandant der Veldpolitie Catoire — waarop de amuletten voorkomen van Koeslan alias Abdullah, een der meest gevreesde bendeleiders van de rampokkers in Magetan. Op afb. 12 ziet men van links naar rechts: a) een houten krisscheede; b) een oudijzeren kris met heft; c) een fleschje met vloeistof dienende tot versterking van de libido; d) een gouden staafje, zooals Koeslan deze had gestoken onder de huid van voorhoofd, wangen en schouders, teneinde onkwetsbaar te worden; e) een met bladgoud belegd krisheft, voorstellende een gestyleerde menschenfiguur; f) lompen; g) een omwikkelde buis met vloeistof; h) gedroogde kruiden, welke tezamen met het krisheft bedoeld onder e) werden bewaard in de zak van zwartwit leer(uiterst rechts) en welke kruiden als voedsel moesten dienst doen voor de menschenfiguur; i) twee miniatuur koran's, afkomstig uit Constantinopel, met metalen doosjes aan de voorzijde voorzien van een vergrootglas, welke boekjes in de wierookdamp werden gehangen om onzichtbaarheid te verwerven. Deze boekjes bevatten geen bijzondere teksten.

Bij de arrestatie van Koeslan in den nacht van 11 op 12 October 1934, bevonden deze amuletten zich in een zak van zijn jas, welke was opgehangen aan een paal in het slaapvertrek. Bij zijn ontwaken door de politieoverval, trachtte hij deze jas te bereiken, daarbij tusschen de beenen van den detachementscommandant doorschietende. Toen dit mislukte en hem een revolver op de slaap werd gedrukt, liet hij ieder verzet varen. Hij is echter eerst gaan bekennen toen een Javaansche ambtenaar de magische kracht van zijn bladgouden krisheft had geneutraliseerd, door daarop vóór Koeslan te urineeren. Menschelijke afscheidingen hebben, zooals bekend is, sterk magische krachten, volgens de primitieven.

Bovenstaande toelichting dank ik eveneens aan den heer van Arcken.

JAVA. Res. Besoeki.

Afdeeling Panaroekan
District Panaroekan

Schaal 1:2000.

N

n. Patjalan

n. Prodjekan

2019

214

200

300

Legenda:

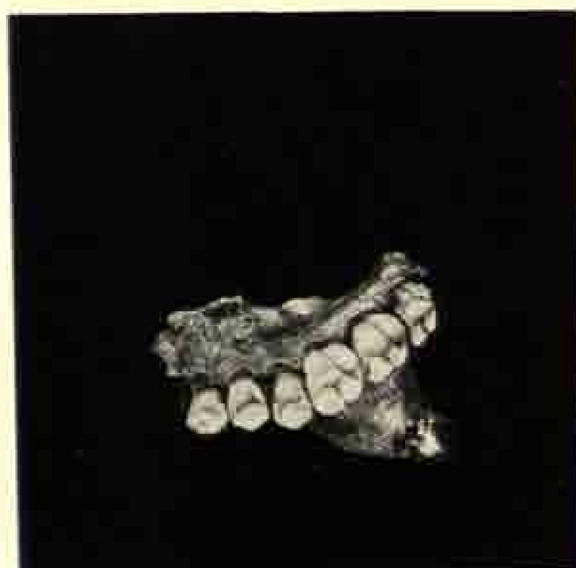
Voetpad.
Rivier.
Grot.
▲T. Tertiair driehoekspunt
⬥214 Hoogtepunt en hoogtecijfer

De gewone hoogtelijnen hebben een onderling hoogteverschil van 5M; de dikke van 25M.

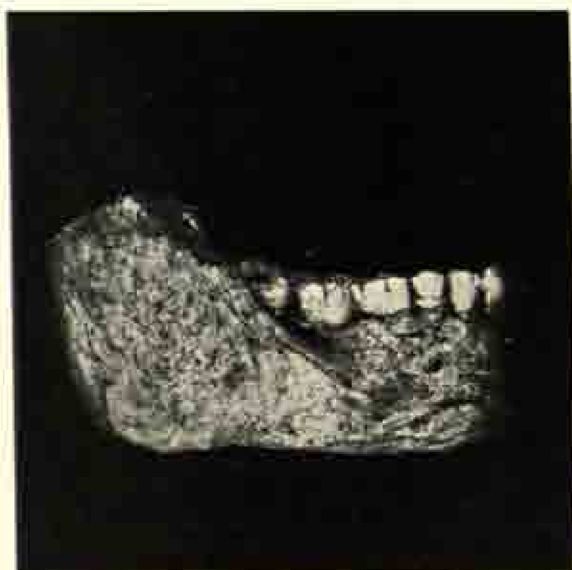
Opgenomen door
Sroehadi
Mei 1933

▲T.168
384





bovenkaak fragment.



onderkaak fragment.

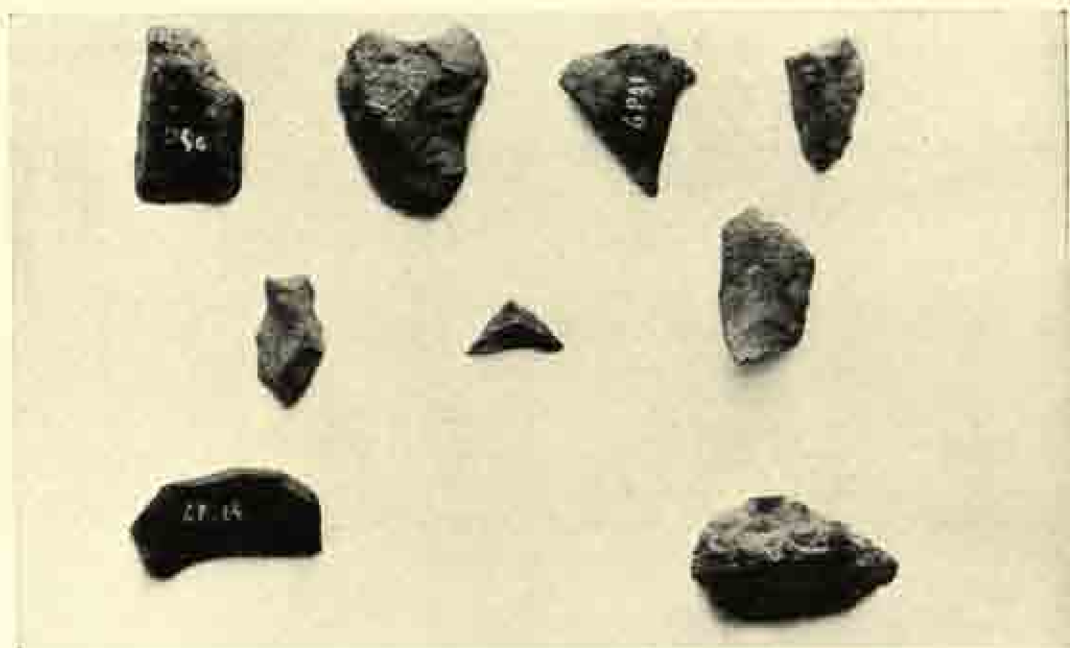


onderkaak fragment.

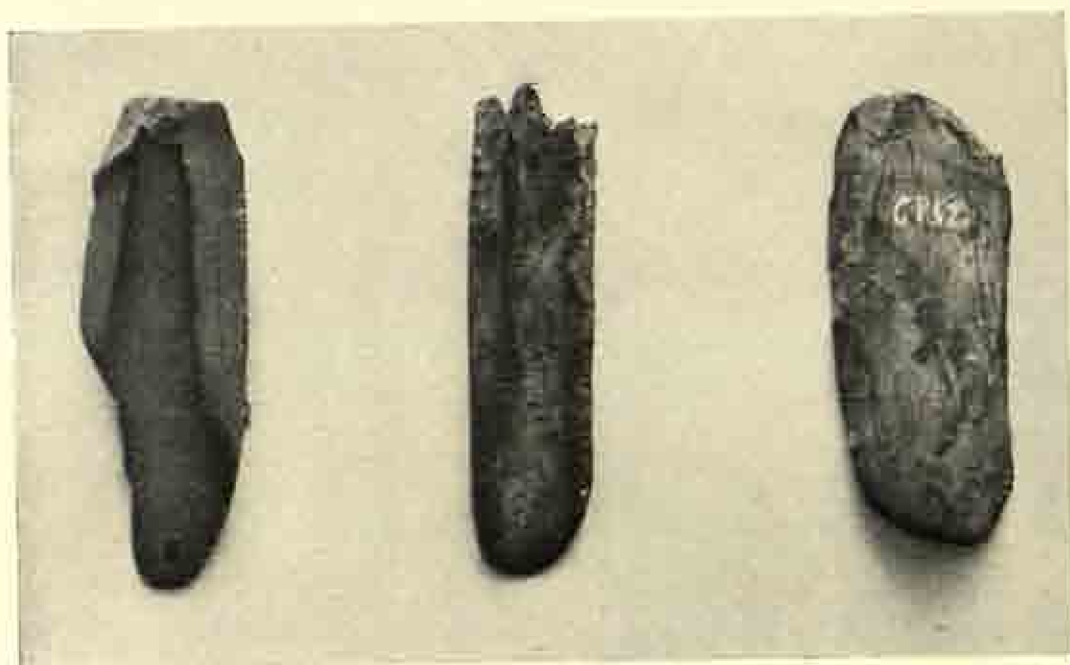
Schedelstukken van een menschelijk individu.



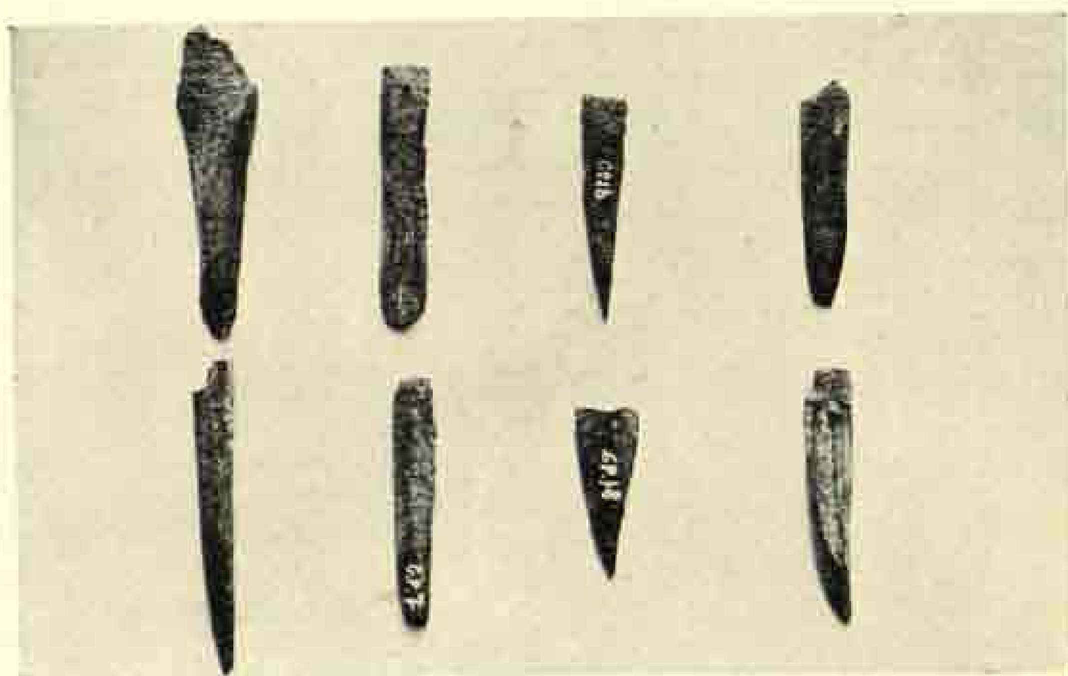
Ruw bekapte kalirolsteenen.



Kleine steenen instrumenten. Rechtsonder steenen pylpunt met convexe basis.



Beenen Spatels in beitelvorm.



Beenen spitsen en kleine spatels.

PREHISTORISCH GROTTENONDERZOEK IN BESOEKI (JAVA)

A. DE GOEA PETPOEROEH NABIJ PRADJEKAN

door

H. R. VAN HEEKEREN

LIGGING V. D. GOEA PETPOEROEH.

Terreingesteldheid.

Bij de S. F. Pradjekan verlaat men den grooten postweg Bondowoso-Sitobondo in noordelijke richting. Men steekt de kali Sampean over, die zich een zeer diepe bedding heeft uitgeslepen in de vulcanische tuffen. Na tien minuten gaans bereikt men het dorpje Tjankring.

Hierna steeds langs een voetpad in noordelijke richting voortgaand, begint men onmiddellijk langs een schraal zachtglooiend terrein, waar het tufdek aan de oppervlakte treedt, langzaam te stijgen.

Na een half uur verandert het aspect; men nadert het eigenlijke gebergte, de vegetatie wordt weelderiger (althans in den westmoesson) en men begint zwaar te klimmen. De G. Koekoesan (niet te verwarren met dien bij den G. Ringgit gelegen) passeert men links en men daalt af in een komvormig dal dat door verschillende toppen en heuvelruggen wordt ingesloten.

De noord-westelijke rug bestaat uit een geisoleerd kalkmassief (richting ongeveer noord-zuid), waarin zich halverwege de zuidelijke helling een grot bevindt, waar de ontgraving is uitgevoerd.

Even ten westen van deze grot wordt de kalkrug gesneden door de kali Patjalan, die daarna stroomafwaarts verschillende travertijnbassins vormt. De huidige loop der kali ligt ruim twintig meter onder de grot.

Het voetpad kan men nog verder volgen door het gebergte via Patjalan, en Kendit tot aan zee bij Klatakan.

Men treft op dezen tocht geen kalk meer aan. Eerst oostelijker in de omgeving van Sitobondo vindt men weder kalk. Vermoedelijk heeft deze kalk één reeks gevormd met die van Pradjekan, doch oorzaken van tectonische en vulcanische aard hebben deze reeks verbroken.

Het volgend proces heeft zich hier zeer waarschijnlijk afgespeeld:

Tectonische krachten veroorzaakten sterk isoclinale plooiingen van de in de erosiedalen afgezette sedimenten. Hierna had een opheffing plaats waardoor scheuringen ontstonden, door welke scheuren het magma omhoogsteeg, vulcaantjes zich vormden (leucietporfieren) en een rijzing van het land en het ontstaan van abrasievlakten volgden.

In de omgeving van Patjalan, twintig minuten van de grot, vindt men op verschillende heuvels nog sporen van sterk verweerde steenen sarcophagen uit het eind van den bronstijd.

De tocht te voet of te paard vanaf de S. F. Pradjekan tot de grot duurt vijf kwartier.

DE G. PETPOEROEH.

(Vleermuizengrot).

Daar de grot evenmin als de kali Patjalan op de topografische kaarten voorkomt, werd de onmiddellijke omgeving hiervan opnieuw in kaart gebracht Schaal 1 : 2000.

De grot was bij de bevolking bekend en naar het schijnt ook bij eenige Europeanen. De kalkconcessie der S.F. Pradjekan ligt hier niet ver vandaan.

Evenals vele andere grotten over geheel Java, waarin veel vleermuizen voorkomen of voorkwamen, is ook uit deze grot gedurende den wereldoorlog de guano weggehaald voor mestdoeleinden.

Van deze grot wordt door de Inlanders verhaald (ook van andere grotten in het Beser-gebergte) dat ze onder het gebergte door naar zee loopt. De uitgang moet dan ergens bij de G. Petjaren zijn.

Het is duidelijk dat men voor dergelijke diepe grotten een groote vrees koestert (als toegang tot de onderwereld ?), wat tevens overdreven verhalen over tijgers en slangen met zich meebrengt.

Ook zou volgens overleveringen gedurende een heel jaar de grot in brand hebben gestaan, waarna eerst de ingang is zichtbaar geworden.

Het geheel bestaat uit een smal voorhof van 10 meter breedte, een voorkamer waar het daglicht nog voldoende doordringt, een gang die met een helling van ongeveer twintig graden naar beneden voert met verschillende zijgangen die allen na korten tijd doodloopen, een tweede groot gewelf wederom met enkele smalle doodloopende zijspleten.

Door een vrij recente instorting kan men hier de grot desgewenscht weder verlaten.

In het andere geval de tocht voortzettend bereikt men vrij steil dalend het derde en grootste gewelf.

De grot vertoont over het algemeen gewone karstverschijnselen, echter zijn er weinig stalactieten. De opvulling der eerste kamer bestaat uit een laag grijze en hier en daar vettige roodbruine aarde, gedeeltelijk door inspoeling van een der ingestorte wanden en een gat in het plafond. De roodbruine aarde kan ook een verweeringsproduct zijn.

Onder de laag losse aarde die ongeveer een meter dik is, ligt een laag aluminium-fosferiet. Een geslagen put werd na drie meter stopgezet, daar ze steriel was aan cultuurresten. De bodem der grot was toen nog niet bereikt.

De opvulling van het voorhof en bij den ingang der grot is zeer gering en zelden meer dan een meter dik. De bodem bestaat uit een zgn. kalkskelet, waarschijnlijk doordat het gesteente gedeeltelijk is weggeloogd. Een drietal proefgeulen aangezet in het eerste gewelf, bracht behalve eenige recente potscherven in de bovenste lagen, niets bijzonders op.

DE OPGRAVING.

Meer uitzicht op resultaten gaf het verlengde der middelste proefsleuf die den ingang van de grot bereikte.

Uit „keukenafval", zooals potscherven, mollusken van een brakwatersoort, gespleten pijpbeenderen waar men blijkbaar het merg had uitgehaald, dierentanden en brandresten bleek, dat deze plaats in vroegere tijden als schuilplaats had gediend voor menschen die zich voornamalijk door jacht en het zoeken van schelpdieren een bestaan verzekerden.

Nadat dus verwacht kon worden dat een methodische opgraving tot belangrijke resultaten kon leiden werd het voorhof in kleine sectors verdeeld, zoodanig berekend, dat elke sector in één of twee dagen ontgraven kon worden.

Dit was noodzakelijk daar aan de ontgraving niet continu gewerkt kon worden.

De aarde werd laag voor laag afgekrabt met ijzeren krabbers en de gevonden voorwerpen op millimeterpapier zoowel op horizontaal als verticaal plan ingeteekend. De potscherven en dierenresten werden niet ingeteekend doch laag voor laag bij elkaar gevoegd.

Verkregen wij wat de cultuurresten betreft, belangrijke resultaten, deze plaats bleek voor systematisch opgravingswerk zeer ongunstig.

De opvulling was hiervoor te gering en de bodem bleek verschillende kuilen en zakken te vertoonen, zoodat met het samenstellen der stratigrafische kaarten, groote moeilijkheden werden ondervonden, terwijl deze bovendien geen juiste voorstelling kunnen bieden.



Vindplaats van het menschelijk skelet.

Hoewel wij afgezien van de voorwerpen van meer recente datum, zooals eenige ijzeren voorwerpen en een fragment van een neolithische bijl, drie of vier cultuurlijnen meenen te kunnen vaststellen, is de relatieve chronologie hiervan niet komen vast te staan.

DE VONDSTEN.

a. b e e n e n h o o r n.

In de eerste plaats leverde de opgraving voorwerpen op van been en wel een vijftal groote spatels in beitelvorm, twee kleine smalle beitelvormige spateltjes, eenige beenen spitsen en pijlpunten, een lans- of pijlpunt van hoorn (?) en een spitsje vervaardigd uit een dierentand.

De spatels van het groote soort komen volkomen overeen met die der door Ir. van Es ontdekte en door Dr. van Stein Callenfels verder onderzochte vindplaatsen in de G. Lawa bij Sampoeng (Ponorogo Oost-Java) en grotten bij Bodjonegoro.

Zij bestaan uit holle gespleten pijpbeenderen, waarvan het eind convex is afgeslepen waarvan de sporen met het bloote oog zijn waar te nemen. In de G. Lawa onderscheidt men echter behalve de beitelvormige ook nog een dun plat spateltje dat als krabber moet gediend hebben.

Deze laatste spatels liggen te Sampoeng over het algemeen op een lager niveau dan de beitelvormige. Te Pradjekan ontbreken zij geheel.

Van hoornen werktuigen zijn ook nog eenige sporen gevonden nl. een stuk hertshoorn en een stuk gewei van een kidang. Het stuk hertshoorn is juist op de plaats waar de snede moet zijn geweest dusdanig geschonden, dat er niet met zekerheid een werktuig uit valt te herkennen.

Beenen spitsen komen in verschillende gedaanten voor. Speciaal vestig ik de aandacht op een spitsje dat evenals de spatels uit een gespleten pijpbeentje bestaat, waarvan het eind echter tot een punt is afgeslepen. Dergelijke spitsen zijn ook bekend uit Japan (Numazo), terwijl zij in het 'Hoabinhien eveneens voorkomen. Veelvuldig zijn zij gevonden bij de opgravingen in Zuid Australië waar zij als „Pirrian" beencultuur aangeduid worden.

Werktuigen van been en hoorn uit de grot Pha-Due in Indo China (uitsluitend beitels en krabbers) en vooral die afkomstig van de schelpenheuvel van Da-But in Noord Annam (krabbers, beitels, en spitsen) vertoonen groote verwantschap met Sampoeng en Pradjekan.

Om daar het stamland te zoeken van de beencultuur lijkt mij voorloopig nog voorbarig.

b. S l a g e n w e r p s t e e n e n.

Behalve de werktuigen van been en hoorn, bracht de opgraving ook een aantal steenen op en wel voornamelijk kalirolsteenen.

Voorop gesteld dient te worden dat de kali Patjalan die thans ruim twintig meter onder de grot stroomt ze hier onmogelijk gedeponeerd kan hebben terwijl van een oude rivierloop tijdens de ontgraving niets is gebleken. De steenen zijn dus op onnatuurlijke wijze op hun plaats gekomen.

Naar hun vorm lijken zij met zorg uitgekozen. Zij vertoonen in de meeste gevallen de ovale of amandelvorm en sluiten goed in de hand.

Twee exemplaren zijn in het geheel niet bewerkt doch schijnen toch als slagsteen gediend te hebben ; de slagsporen bij het treftpunt zijn duidelijk waar te nemen.

Drie slagsteenen zijn op één of meer plaatsen bekapt en alle drie laten een blus zien op de plaats waar de duim de steen omvat. Eén dezer steenen heeft grove blussen op verschillende plaatsen en schijnt min of meer tot een stompe punt toegeslagen.

Een andere steen is in de breedte doorgeslagen en bezit een ruwe onregel-

matige snede; het werktuig kan zoowel hak als zaagwerk hebben verricht.

Een kalisteen met een vlakke onderkant heeft ongetwijfeld als wrijfsteen gediend terwijl een groote onsymmetrische klinkvormige steen door het grof retoucheeren aan twee kanten tot een min of meer waaiervormige snede is toegeslagen.

c. K l e i n e S t e e n c u l t u u r.

Steenafslag en splinters zijn tot werktuigjes gefatsoeneerd. Men ziet eronder driehoekige spitsen, segmentvormige krabbertjes, „Seitenspitze" en miniatuurbeiteltjes. Zij doen denken aan dergelijke instrumentjes van het „Toalien" van Celebes, doch de getande microlithen en pijlpunten zoo typisch voor deze cultuurvorm ontbreken te Pradjekan.

d. P ij l p u n t e n.

Tenslotte is er nog één steenen pijlpunt gevonden en wel met convex achtereind zooals ook wel te Sampoeng zijn aangetroffen. Of hier een aparte cultuurlijn wordt aangeduid zooals dit te Sampoeng misschien het geval is, is niet zeker uit te maken. Nu zij echter bekend zijn van verschillende vindplaatsen tezamen met de beencultuur zooals Sampoeng, Bodjonegoro, Pradjekan, Toalagrotten (Toalien) en zooals wij later zullen zien ook Poeger eveneens in Besoeki, is een onderling verband niet uitgesloten.

e. A a r d e w e r k.

Potscherven komen in de opperste lagen in groote hoeveelheden voor. Dieper komend nemen zij in aantal af.

De bovenste laag bracht zonder uitzondering recente potscherven te voorschijn, soms halve potten en kruiken en ook eenige porceleinen scherven waarschijnlijk van Chineesche oorsprong. In de middelste laag werden twee potscherfjes gevonden versierd met ruwe ingedrukte evenwijdige lijnen, een ornament dat wel afgeleid zal zijn van het bekende mandmotief. Dergelijke potscherven komen met honderden voor in de dolmen en megalithische verblijfplaatsen te Pakouman, die dateeren uit het begin van den ijzertijd.

In de onderste laag zijn gevonden slechts twee potscherven, waarvan één stuk bestond uit de omgestulpte bovenrand van een pot. Hierop komt een eenvoudig horizontaal rechtlijnig ornament voor.

Wij kunnen veilig aannemen met de huidige kennis van dergelijke vindplaatsen, dat zij niets met de bovenbeschreven steen en beencultuur te maken hebben, en dat zij uit bovengelegen lagen in deze strata terecht zijn gekomen.

f. S i e r a d e n.

Hiervan zijn zoo goed als geen sporen ontdekt. Een enkel parelmoeren plat ringetje, zooals ook de opgraving te Sampoeng heeft opgeleverd, is alles. En hiervan is nog niet eens met zekerheid te zeggen of wij wel met opsmuk te doen hebben dan wel met iets dat als geldstuk of ruilmiddel gediend heeft.

Doorboorde dierentanden of schelpen zijn niet gevonden.

g. D e v o n d s t v a n m e n s c h e l ij k e s k e l e t d e e l e n.

Gedurende één der laatste dagen der opgraving werd in het uiterst westelijke gedeelte der rotsschuilplaats ongeveer een meter van de opstaande wand, die zich op deze plaats reeds spoedig naar voren buigt en als 't ware een nis vormt, nagenoeg op den rotsbodem eenige menschelijke botten aangetroffen. Bij voortzetting der ontgraving werden nog verschillende andere deelen van het skelet en den schedel gevonden.

De primaire ligging bleek echter door een wijdvertakt boomwortelstelsel geheel verstoord. Om de beenderen der skelet en schedeldeelen had zich een door kalk gecementeerde zandkorst gevormd, waaraan is toe te schrijven dat de conserveeringstoestand gunstig en preparatie ter plaatse niet noodig was. De stukken konden zonder gevaar voor

breken met de hand uitgenomen worden, terwijl de zandkorst bij de bewerking in het Palaeontologisch Laboratorium te Bandoeng, bij het been goed losliet.

Prof. W. A. Mysberg te Batavia, die eveneens het skelettenmateriaal van Sampoeng bewerkte, werd bereid bevonden ook het materiaal van Pradjekan te onderzoeken.

Van den schedel werden de volgende stukken gevonden:

1. Een deel van het voorhoofdsbeen, waaraan aanwezig de glabella en een aansluitend deel van den bovenrand van de R. oogkas. Een klein deel van de R. zijwand van den hersenschedel is aan dit voorhoofdsbeenfragment verbonden.

2. Een klein fragment van voorhoofdsbeen, waaraan aanwezig het laterale stuk van den bovenrand van de linkeroogkas.

3. het voorste deel (ongeveer de helft misschien) van het linker wandbeen.

4. een fragment van de ondergrens van linker oogkas met daaraan het linker neusbeen (grootendeels).

5. een groot deel van de onderwand van r. oogkas; het rechter bovenkaaksbeen is vrij compleet en is voorzien van den hoektand, twee valsche en drie ware kiezen.

6. een onderkaak, waarvan rechts de opstijgende tak halverwege ontbreekt, links de tak ontbreekt en ook de kaakhoek beschadigd is. Aanwezig rechts alle elementen van hoektand tot laatste kies, links tweede en derde kies.

7. Los: eerste en tweede snijtand rechts boven: in het bovenkaaksbeen (5) zijn groeven zichtbaar, waarin de wortels van deze tanden kunnen liggen.

8-11 Vier kleinere fragmenten van het schedeldak.

Daar de stukken niet aan elkaar passen, is reconstructie niet mogelijk. Hoewel ik reeds anderhalf jaar wacht op de beschrijving dezer deelen door Prof. Mysberg, beschik ik nog slechts over een overzicht dat, zooals er uitdrukkelijk bij vermeld staat, niet voor publicatie bestemd is.

Wel schijnt Prof. Mysberg tot de conclusie te komen dat er afwijking bestaat van de recente Javanen, overeenkomst met de vondsten van Sampoeng en te zamen met deze overeenkomst met Australiërs, Papoea's en verwanten.

De onderkaak bezit een kinuitsteeksel. De kiezen maken een forsche indruk doch schijnen de maxima van Javaansche mannelijke kiezen niet te overtreffen (hetgeen soms bij kiezen van Sampoeng en Bodjonegoro wel het geval was). De bovenoogkasrand is niet verdikt, doch boven de oogen komt een relief voor, een Australoid kenmerk.

Behalve de bovengenoemde schedelstukken werden ook nog gevonden groote en kleine stukken der extremiteiten, het bekken, waarbij het os sacrum, en ook nog wervels, ribben en borstbeen. Dit alles wacht nog op bewerking.

h. Vertebrata.

De gevonden zoogdierresten zijn door Dr. R. von Koenigswald gedetermineerd, waarvan ik de resultaten hieronder laat volgen. Behalve deze zoogdieren zijn nog gevonden, resten van varaan, schildpad en talrijke molluscen vooral veel van een brakwatersoort: Cyrena.

Rapport over zoogdierenvondsten van Goewa Petpoeroeh.

PRIMATES.

Pithecus pyrrhus Horsf.

Van den Loetoeng zijn brokstukken van twee schedels aanwezig, afkomstig „uit bovenste lagen".

UNGULATA.

Bos (Bibos) banteng Raffl.

De Banteng is door tanden, sprongbeen, een stuk van het opperarmbeen en verdere resten vertegenwoordigd.

Bos (Bubalus) bubalis L.

Van den karbouw zijn melktanden aanwezig, verder schijnt een gedeelte der groote snijtanden hiertoe te behooren. De gewrichtsknobbel van een groot bovendijbeen evenals andere resten heeft tot opschrift „uit onderste lagen".

Muntiacus muntjak Zimm.

Stukken van het gewei, resten van de onderkaak en sprongbeenderen toonen de aanwezigheid van den Kidang aan.

Sus Vittatus Temm.

Een hoektand uit de onderkaak met een voor dit varken typische dwarsdoorsnede, verder snijtanden en een hoektand uit de bovenkaak.

Samenvatting.

Deze kleine fauna bevat slechts soorten, die tegenwoordig nog op Java voorkomen. Met uitzondering van Bos bubalis worden ze alle op de door Dammerman samengestelde eerste lijst van Gowo Lowo (Madioen) vermeld. (Serv. Arch. Indes. Neerl. I Congr. Préh. à Hanoi, Batavia 1932, pg. 30/31).

De conservatietoestand is voor beide vindplaatsen ongeveer gelijk.

(w. g.) R. VON KOENIGSWALD.

Ik kan hier nog aan toevoegen dat het voortgezet onderzoek van de Sampoengfauna ook nog de aanwezigheid van karbouwen heeft geconstateerd. De karbouwenbeenderen en kiezen van Sampoeng zijn veel grooter en zwaarder dan die van de tamme karbouw, zoodat zij meer gelijken op de fossiele karbouw, vooral bekend uit het jong-pleistoceen (Ngandongfauna).

Dr. von Koenigswald beschouwt de Sampoengfauna als een vorm tusschen de Ngandong en recente fauna in en het is mogelijk dat ook de olifanten van Sampoeng overeenstemmen met die van Ngandong.

Van groote beteekenis is ook de ontdekking van Dr. Dammerman van de Cervus eldi onder de Sampoengfauna, een hertensoort dat thans nog op het Zuid Oost Aziatische vasteland voorkomt en op Java alleen tot nu toe fossiel bekend was en voorts de ontdekking van Dr. von Koenigswald van een Leporiden die niet meer op Java voorkomt evenals een kleine tijgersoort, die mogelijk verwant is met de Felis rubiginosa.

Ik heb daarom even stilgehouden bij de Sampoengfauna omdat de Pradjekanfauna te gering in aantal is om eenige aanwijzingen te geven voor den ouderdom. Als verwante vindplaats is Sampoeng dan ook veel belangrijker.

Dr. von Koenigswald denkt zich de ouderdom van Sampoeng niet ouder dan 5 tot 6000 jaar oud en zij is buiten twijfel alluviaal.

Conclusies.

De aan vondsten weinig rijke vindplaats bij Pradjekan laat niet veel conclusies toe.

De goea Petpoeroeh heeft een mesolithische been en steencultuur voortgebracht die verwantschap vertoont met Sampoeng II, al is zij er niet identiek mede. Te Sampoeng II immers hebben wij te maken met een cultuurvorm die uitsluitend been en hoorn kent, terwijl te Pradjekan bovendien een ruwe steencultuur is aangetroffen die meer wijst op verwantschap met het Toalien, waar eveneens onlangs door Dr. van Stein Callenfels beenen spatels zijn gevonden.

De menschelijke schedelstukken behooren evenals die van Sampoeng aan Papoea-Melanesiers, als dragers van een cultuur die op niet ouder dan 2000-1500 v. Chr. gerekend mag worden.

De opgravingen hebben plaatsgevonden van Maart tot en met Juli 1933.

GERAADPLEEGDE LITERATUUR.

O. Menghin, Weltgeschichte der Steinzeit.

P. V. van Stein Callenfels, Note préliminaire sur les fouilles dans l'Abri sous Roche du G. Lawa à Sampung, Hommage du Serv. Arch. d. I. N.

P. V. van Stein Callenfels and Ivor H. N. Evans, Report on cave excavations in Perak Oudh. Versl. 1926.

P. V. van Stein Callenfels, Het eerste palaeolithische werktuig in den Archipel Oudh. Versl. 1924.

Robert Heine Geldern, Urheimat und frueheste Wanderungen der Austronesier, Anthropos 1932.

W. A. Mysberg, Recherches sur les restes humaines trouvé dans les fouilles des Abri sous roche de G. Lawa à Sampung et des sites préhistoriques à Bodjonegoro (Java). Hommage du Serv. Arch. d. Indes neerl.

J. Zwierzycki, Een vondst uit de palaeolithische cultuurperiode in een grot in Boven-Djambi, De Mijningenieur VII, 1926.

Paul Sarasin, Neue lithochrone Funde in Sumatra, Verh. der Naturf. Ges. in Basel Band XXV, 1914.

H. Mansuy, Stations préhistoriques de Keo-Phay, de Khac-Kiem, de Lai-Ta et de Bang-Mac, dans le massif calcaire de Bacson, Tonkin. Mémoires du Service géologique de l'Indo Chine XII, 1925.

L. J. C. van Es, Voorloopige mededeelingen over een nieuwe vindplaats van den prehistorischen mensch op Java, Handelingen v. h. vierde Ned.-Ind. Natuurwetensch. Congres, 1926.

Madeleine Colani, Recherches sur la préhistorique indochinois, BEFEO XXX, 1930.
Madeleine Colani, Quelques stations hoabinhiennes, BEFEO XXIX, 1929.
Madeleine Colani, l'Age de la pierre dans la province de Hoa-Binh, Tonkin, Mémoires du Service Géologique de l'Indo Chine XIV, 1927.
Madeleine Colani, Notice sur la préhistoire du Tonkin. Bulletin du Service géologique de l'Indo Chine XVI, 1928.
Madeleine Colani, Quelques stations hoabinhiennes (Note préliminaire) Gravures primitives sur pierres et sur os (Stations hoabinhiennes et Bacsonniennes) BEFEO XXIX 1929.
Herbert M. Hale, Notes on some Human Remains in the lower Murray Valley, South-Australia. South Australian Museum.
G. H. R. von Koenigswald, Zur Stratigraphie des javanischen Pleistocän, De Ingenieur in Nederlandsch Indië 11
K. W. Dammerman, Voorhistorische menschen en dieren in Java, De Tropische Natuur Afl. 12, December 1934.

ENKELE INTERESSANTE RELIEFS VAN OOST-JAVA

door

Dr. W. F. STUTTERHEIM.

Dank zij vooral de onvermoeide pogingen van Van Stein Callenfels bezitten wij de verklaring van menige reeks reliefs van bouwwerken in Oost-Java. Panataran, Djago, Soeràwànà, Tégàwangi, Sélàmanglèng en nog meer oudheden hebben de geheimen van hun reliefvoorstellingen grootendeels of geheel moeten prijsgeven. Niettemin zijn er nog talrijke series van dergelijke voorstellingen, zoowel aan bovengenoemde bouwwerken als elders, die op een verklaring wachten en het is in dat opzicht te betreuren dat bovenbedoelde onderzoeker de Hindoeistische oudheden voor de steenen bijlen der praehistorie verwisseld heeft.

Zulk een verklaring van reliefseries is namelijk een zaak, die, behalve door kennis van de Oudjavaansche literatuur, vooral door een groote kennis van realia, dingen uit het dagelijksche leven, wordt mogelijk gemaakt, aangezien het gemeenlijk juist de details zijn, die ons op het rechte spoor brengen.

Ook hebben de reliefs nog een andere waarde dan alleen die van illustratie der literatuur. Hun realia juist, hun aankleeding, verschaffen ons gemeenlijk een schat van cultuurhistorische gegevens, die ons kunnen helpen het beeld te volmaken dat wij ons bemoeien van de Oudjavaansche cultuur op te trekken. Daarenboven kunnen zij uit zuiver kunsthistorisch oogpunt belangrijk zijn en ons ook op dat gebied nieuw materiaal verschaffen.

Het is daarom eenigszins te betreuren dat er enkele niet tot een serie behoorende of daarvan losgeraakte reliefs over verschillende desa's verspreid zijn, wier beteekenis gemeenlijk juist om die reden niet meer kan worden nagegaan, doch die ons evengoed als de overige dergelijk materiaal kunnen verschaffen. Het lijkt mij wenschelijk om ook zulke enkelingen meer algemeen bekend te maken en ik stel mij voor dat thans met een viertal te doen.

***

I. Twee reliefs van Mlèri.

In de ḍoekoeh Mlèri van de desa Bagĕlénan aan den voet van den berg Pĕgat bevinden zich op de begraafplaats van Kjahi Agĕng Mlèri eenige oudheden, welke door Knebel ter plaatse beschreven zijn en van bijzondere beteekenis moeten worden geacht. Immers, er werden redenen gevonden de vindplaats te identificeeren met het Waleri uit de Nāgarakṛtāgama, de bijzettingsplaats van Wiṣṇuwardhana in çiwaitische gedaante. [1]) Onder deze oudheden nu treft men een hoeveelheid reliefs aan, eveneens door Knebel beschreven, waarvan deze echter heeft verzuimd duidelijk te laten uitkomen, dat men hier met reliefs uit gansch verschillende deelen van de Oudjavaansche kunstgeschiedenis te maken krijgt. Voor een deel vertoonen deze reliefs namelijk tafereelen in een stijl, welke met dien van Panatarans hoofdtempel (eerste terras) overeenkomt, daar althans sterk aan doet denken, kortom wolkentafereelen; voor een ander deel vertoonen de bedoelde reliefs echter een stijl, die zéér dicht schijnt te staan bij dien der reliefs van Djàlàtoenḍà, ja, in sommige opzichten

1) KNEBEL in O. R. 1908: 144 vlgg. Inventaris II (O. R. 1915) no. 2073. Zie nog HOEPERMANS in O. R. 1913: 339 (Desa Tjanḍi Ngĕmplak). Over de identificatie met de Nāgarakṛtāgama-plaats zie VAN STEIN CALLENFELS in O. V. 1917: 61 vlgg. en KROM in O. V. 1915: 60 en Inleiding² II: 135.



Figuur 1. Relief van Mlĕri (Kĕdiri). Detail van figuur 2. (Foto Holt).



Figuur 2. Relief van Mlèri. Arjunawiwāha-scene (Foto Holt).



Figuur 3. Relief van Mlèri. Onbekende scene. (Foto Holt).

zelfs bij dien van Prambanans Çiwatempel. Dat zou dus een verschil van minstens vier eeuwen beteekenen. Bij mijn bezoek aan die heilige plaats werd ik dan ook zoozeer door dat verschil getroffen, dat ik mij voornam bij voorkomende gelegenheid de aandacht op de oudste der reliefs, twee in getal, te vestigen, een gelegenheid, welke ik thans gekomen acht. Laten wij daartoe eerst den beschrijver Knebel aan het woord.

Het eerste der beide „beschadigde, verweerde en bemoste" reliefs wordt als volgt beschreven *(Fig. 2):*

„Bas-relief, voorstellende een vierarmig mannebeeld, gedost in groot ornaat, zittend op de wijze s e ḍ e k o e op een dampar. De rechterhand wordt, naar boven geopend, gelegd achter het rechter been, dat in silâ-houding gevouwen is, en houdt een rozet; de linkerhand ligt, naar boven geopend, op de linker knie van het van den dampar neerhangend been, en houdt eveneens een rozet. De opgestoken achterhanden houden rechts een aksamala, links een tjamara. Çiwa dus. De god zit en face; aan zijn linker zijde staat een jager, gewapend met een k r u i s b o o g. Vóór dien jager zit, in silâ-houding een maagd (te oordeelen naar de bescheiden afmeting der buste). Hoog 0.55 M., breed van onder 0.76 M., van boven verminkt." [1])

Het tweede geeft Knebel ons aldus weer *(Fig. 3):*

„Bas-relief, voorstellende een bedehuisje (s a n g g a r p a m ĕ l ĕ n g a n), in het midden; rechts een man met een staart (Kapidjembawan? — vraagt mijn reisgenoot, de ontwikkelde wedânâ van Srengat) zittend op het verhoogd gedeelte van een pendâpâ. Hij heeft eene vrouw voor zich, die, op het lager gedeelte van de pendâpâ, naar hem toekruipt (b r a n g k a n g). Links van den aapmensch en naar voren, op een hooger gedeelte van de pendâpâ, zitten twee vrouwen in de houding n g a p o e r a n t j a n g, alsof ze bevelen ontvingen van den aapmensch. Boven de sanggar-pamĕlĕngan is een banaspati gebeiteld. Links van dat huisje, zit een man d j i g a n g d i p o e n b l ĕ n g g o e, evenals op de bas-reliefs van Bârâboedoer, (zittend met een doek, die om de lenden en één opgetrokken knie gebonden is) onder een boom. Blijkens het loover-ornament, waarmeê het bas-relief aan de bovenzijde gestoffeerd is, geldt het hier een drama in een bosch:

Kapidjembawan in de petapan Gândâmadânâ misschien. Hoog 0.58 M., breed 0.93 M."

Alvorens nu enkele opmerkingen te maken, waaruit de belangrijkheid dezer beide reliefs zou moeten blijken, wil ik de beschrijving hier en daar aanvullen en corrigeeren en vervolgens een poging wagen de beteekenis der afgebeelde scènes vast te stellen.

In de beschrijving van het eerste relief dan dient men in de plaats van „d a m p a r" te lezen „rotsblok". Nu wordt een rotsblok, waar een godheid op gezeten is, daardoor wel vanzelf tot een d a m p a r, een troon, doch in verband met de scène is het belangrijk vast te stellen, dat hier geen zetel uit een paleis, doch een rotsblok is weergegeven.

Voorts dient gewezen te worden op de aanwezigheid van een glorie, een doodshoofd in de koningskroon en drie gladde armbanden om voor- en achterhanden. Dat de tweede persoon een jager zou zijn, blijkt niet duidelijk; waarschijnlijk was Knebel gepreoccupeerd door een verklaring van het relief, welke hij après tout niet heeft willen geven en waartoe hij niet kwam door een ver-

1) HOEPERMANS beschrijft het eerste der reliefs in O. R. 1913: 339 als volgt: „Een steen, waarop basrelief staat gebeiteld, aan de regterkant een fraai en rijk met kroon op het hoofd versierd beeld, zittende op een bank waarbij de linkervoet neerhangt, in de midden staat een gewapende man en aan de linkerkant zit een beeld met gevouwen handen voor het ligchaam op den grond." Het tweede relief beschrijft hij niet.

keerde lezing van de derde persoon — een verklaring, die ik niettemin straks zal voorslaan. Ten rechte dient echter ten opzichte van de tweede persoon te worden opgemerkt, dat deze een dwergachtige gestalte heeft, ornaat, hoewel geen kroon, lange, afhangende, r ā k - ṣ a s a - achtige lokken en een buitengewoon lang, naast zich in plooien neervallend kleed draagt. Over het voorwerp, dat hij in zijn beide handen torst en dat hij klaarblijkelijk aan den zittenden persoon wil overhandigen, spreek ik straks nader. De derde persoon eindelijk is zeer beslist geen vrouw, doch een man, hetgeen uit zijn zitwijze blijkt (s i l å). Vergelijkt men de borst van dezen persoon met die van Çiwa, dan ziet men dat daar nauwelijks verschil bestaat; het zeer geringe verschil dàt bestaat wordt veroorzaakt door de s i l å - houding, waardoor bij gevulde personen de borst wordt samengedrukt en dus naar voren treedt. In het voorbijgaan wijs ik nog op het feit, dat deze man geenerlei versierselen draagt en dat zijn haren in een zijdelingsche wrong zijn opgenomen. Een rotsblok achter dezen persoon accentueert den rotszetel van de godheid en doet de scène in het gebergte plaats hebben.

Wat kan deze voorstelling nu beteekenen?

Op het eerste gezicht is een verklaring eenvoudig genoeg: Arjuna (links op den steen), in devotie neergezeten (s i l å), staat op het punt de Pāçupata, het magische wapen, van Çiwa (rechts op den steen) in ontvangst te nemen, nadat hij met dezen god zijn strijd gestreden heeft. Thans doen zich echter enkele moeilijkheden voor. In de eerste plaats: wie is de dwergachtige persoon in het midden? In de tweede plaats: waarom heeft de Pāçupata den vorm van een kruisboog, indien wij tenminste Knebel moeten volgen? Met andere woorden, de geheele middelste figuur is onzeker. Bezien wij die dan ook nader.

Ik wees er reeds op dat deze figuur een dwergachtige gedaante heeft; dit wordt den beschouwer onmiddellijk duidelijk, indien hij zich voorstelt, dat de beide zittende figuren zouden opstaan — zij zouden verre boven de middelste uitsteken; reeds thans is de zittende Çiwa even groot als zijn buurman.

Het ligt voor de hand om (met Knebel!) aan de ṣcène te denken, waarbij Arjuna, op weg om de bovennatuurlijke wapenen te bemachtigen, die hem de overwinning op de Kaurawa's moeten bezorgen, na zijn ontmoeting met den als kluizenaar vermomden Indra door dezen laatste naar Çiwa verwezen wordt, dezen god inderdaad ontmoet, doch zonder hem te herkennen, daar Çiwa zich in de gedaante van een k i r ā t a had gehuld. Zooals men weet volgt dan een gevecht naar aanleiding van een twist, eindigende met de huldiging van Çiwa door Arjuna en het uitreiken van de gewenschte wapenen. Ook in de Javaansche bewerkingen van dit verhaal is het een zwijn, dat aanleiding tot de twist verschaft, aangezien de pijl van beiden het dier tegelijkertijḍ trof — dat dier ontbreekt dan ook nimmer op de reliefs, welke deze episode in beeld brengen.

Wat is nu echter een k i r ā t a? Het is een lid van een volksstam, die, naar de traditie wil, door het veronachtzamen van de goddelijke voorschriften, tot den onreinen staat van ç ū d r a was afgedaald en die in half-wilden staat van de jacht leefde. Voorzoover mij bekend wordt deze volksstam echter niet dwergachtig voorgesteld, hoewel dat in het geheel niet ondenkbaar zou zijn, aangezien wij er toch wel een der primitieve bergstammen uit den praehistorischen tijd in zullen moeten herkennen, waaronder verschillende van dwergachtige gestalte voorkwamen. De beeldhouwer zou dan zoowel Çiwa in diens goddelijke gedaante als in diens k i r ā t a -vermomming hebben uitgebeeld, iets wat bij de synoptische methode, onder

anderen in de reliefs van Prambanan gevolgd, voor een tamelijk oud relief, als het onze zal blijken te zijn, niet ondenkbaar is. Het valt echter op, dat het zwijn bij deze scene niet aanwezig is, hetgeen bij een Oudjavaansch relief met de kirāta-scene wèl moet bevreemden, terwijl de dwergachtige gedaante voorloopig eveneens een beletsel vormt om de bovengegeven interpretatie voor juist te houden. Tenslotte lijkt mij het ornaat van de middelste figuur evenmin voor een wildeman te pleiten, zooals de kirāta's toch waren.

Het komt mij echter voor, dat nog twee andere opvattingen mogelijk zijn. Ten eerste dat de middelste dwergachtige figuur de bode der goden Nārada zou voorstellen. Deze toch wordt, althans in de huidige wajang, steeds dwergachtig voorgesteld, zoozeer zelfs, dat hij tot een nar onder de goden is geworden — in Jogjakarta wordt hij als een kind voorgesteld. Trouwens, ook in Indië wordt deze dewarṣi wel dwergachtig voorgesteld, waartoe de opvatting, dat hij eigenlijk een gandharwa was, misschien heeft bijgedragen [1]).

In de tweede plaats is het mogelijk dat de beeldhouwer hier min of meer woordelijk den tekst van de Arjuna wiwāha in beeld heeft willen brengen. Daar toch wordt de episode van het uitreiken van den pijl als volgt beschreven:

Zang XII: 2

wuwusira sang hyang Içwara mijil tang apuy ri tangan,
wawan açarīra kātara mangiṇḍitakĕn warayang,
tinarima sang dhanañjaya tikāng çara sūkṣma tikā,
ng anala çarīra sātmaka lawan warayang wĕkasan.

Hetgeen door Dr. Poerbatjaraka vertaald wordt met:

„Aldus zeide de Goddelijke Heer; er kwam toen vuur te voorschijn uit zijn hand. Daarop nam hij een tastbaar lichaam aan met een pijl onder den arm. Deze geheime pijl werd door Dhanandjaja" (Arjuna) „ontvangen, welke den vorm had van vuur, en ten slotte één was geworden met zijn eigen pijl." [2])

Zooals dit hier staat lees ik eruit dat Çiwa een tastbare gedaante aannam en daarbij den pijl onder den arm droeg. Ik wil hier echter wijzen op een djarwå-vertaling, die eenigszins afwijkt en een zin geeft welke zich beter met ons relief laat vereenigen.

Daar lezen wij namelijk:

tanantårå ånå agni midjil, sing hastané hjang Baṭårå Siwah, dé kang agni soewarṇané, aroepå danåwagoeng, ngiṇḍit panah Sang Pasopati, mårå mring Sang Ardjoeṇå, doek ing praptanipoen ngarsanirå ri Sang Partå, agni ilang sampoen soemårirå maring, sariranć Sang Partå. [3])

d.i. „Kort daarop kwam er vuur uit de hand van Baṭårå Siwah. Wat de gedaante van dat vuur betreft, dat had den vorm van een Danåwå [4]); hij droeg den pijl Sang Pasopati onder den arm;

1) In de Arjuna wiwāha staat niets vermeld omtrent een door Nārada bij het uitreiken van de Pāçupata gespeelde rol; wèl moeten wij veronderstellen, dat hij erbij aanwezig was, evenals alle andere leden van het gevolg van Çiwa. In zang VII staat namelijk te lezen dat deze rondging met de scharen siddha's en ṛṣi's bij zich (POERBATJARAKA in Bijdragen 82: 203, 259.).

2) Bijdragen 82: 207, 263.

3) Geciteerd naar Ardjoenåwiwåhå, ed. Tan Khoen Swie, Kediri, pag. 50.

4) Hoewel de tekst van een danåwagoeng, een groote dhånawa, spreekt, geloof ik toch dat wij dit niet letterlijk moeten opvatten. Het rijm eischt een oe en het gebruik van goeng (agoeng) op zulk een plaats schijnt zeer geliefd te zijn, ook al laat zich dat woord niet geheel met den tekst rijmen. Waar het hier op aan komt is het feit, dat de pijl door een bovennatuurlijk tusschenpersoon wordt overgebracht; de opvatting in de wajang zal, zooals we straks zullen zien, ons nader over die persoon kunnen inlichten.

hij ging naar Sang Ardjoenå; toen hij voor Sang Partå gekomen was, verdween het vuur, opgegaan in het lichaam van Sang Partå [1])."

Zouden wij ons relief niet hebben, dan zouden wij geneigd zijn den djarwâ-dichter van fantasie te beschuldigen [2]). Thans lijkt het mij echter allerminst uitgesloten dat de laatste met zijn opvatting van kātara, dat hij aan dhānawa gelijkstelt, misschien dicht bij de bedoeling van Mpu Kanwa, den dichter van de Arjuna wiwāha, was. Immers, naast de gebruikelijke beteekenis van dit woord („vreesachtig e.d.") kan het ook een bepaalde persoon aanduiden. Diens nakomelingen (kātarāyana) blijken voorts gaṇa's te zijn, zoodat de gelijkstelling van kātara met dhānawa nog zoo vreemd niet is. In dat geval zouden wij dus niet met Dr. Poerbatjaraka aan het moderne katårå (kĕtårå, Kr. kĕtawis) = blijkbaar, merkbaar, te zien, enz. moeten denken (voorzoover ik weet beteekent het niet: tastbaar), doch aan den soortnaam van een bepaald wezen, waarschijnlijk een gaṇa.

Dit komt dan weer overeen met het feit, dat in de Jogjakartasche lakon Soetjiptå hĕning mintårågå de pijl door een dwerg van Baṭårå Goeroe naar Ardjoenå wordt gebracht, aangezien de gaṇa's, zooals bekend, een dwergachtige gestalte hadden.

Dit alles in overweging nemende, zou ik dan willen voorstellen het tweede vers van de geciteerde strofe uit de Arjuna wiwāha te vertalen met: „Dit (nl. het vuur, dat uit Çiwa's hand kwam) nam daarop een kātara-lichaam aan, een pijl op den heup dragende".

Van het vurig karakter van den pijl en zijn drager vinden wij in het relief echter niets terug, tenzij het de zeer lange eigenaardig golvende haren van den dwerg mochten zijn, die inderdaad een bijzonderen vorm vertoonen en, indien rood gekleurd, overeen zouden komen met de vuur-haren van diverse wezens uit de huidige wajang. Doch ook in andere kleinigheden wijkt het relief af, zooals in de wijze, waarop de pijl gedragen wordt, welke niet het genoemde ngiṇḍit is (op de heup of onder den arm) doch eer njånggå (op de handen). Dit verschil kan echter ook veroorzaakt zijn doordat men het oogenblik wilde uitbeelden, waarop het wapen werd overhandigd en daartoe in de handen genomen diende te worden.

De voorloopige conclusie is dan, dat het relief (met eenige afwijkingen) vers 2 en 3 van de 2e strofe van zang XII der Arjuna wiwāha uitbeeldt: *Arjuna ontvangt het wapen uit de handen van een uit Çiwa's hand ontsproten* dhānawa, *wiens wezen uit vuur bestaat.*

Hebben wij ons tot nog toe bezig gehouden met de dramatis personae, thans wil ik de aandacht vestigen op het corpus delicti, het wapen. Het is van genoegzame bekendheid, dat de Pasopati in de huidige wajang als een pijl wordt opgevat. Dit komt ook over-

1) Ik wijs in het voorbijgaan op de voorstelling, dat het dus in de eerste plaats het magische karakter, de magische lading van den pijl en niet het materieele voorwerp zelf is, dat in de oogen van den djarwâ-dichter het belangrijkste uitmaakt. Goeroe's vuur, magische levenskracht par excellence, gaat, na eerst als drager van den pijl gefungeerd te hebben, in Ardjoenå's lichaam over en maakt dezen onoverwinnelijk; niet het bezit van den pijl zelf doet dit. In dit verband en met het oog op de groote waarschijnlijkheid van een dergelijke opvatting ook voor het oude Java zou ik mij willen afvragen of wij het laatste vers van de kakawin-strofe niet aldus moeten vertalen: „Het lichaam (d.w.z. kātara-lichaam) werd (wederom) tot vuur en smolt ten slotte met den pijl (= pāçupata) samen." Hier gaat het Çiwa-vuur dus nog niet rechtstreeks over in het lichaam van Arjuna (zooals in de latere djarwâ-bewerking) doch blijft inhaerent aan het wapen. Dit laatste is dan echter niet meer dan drager van Çiwa's vurige, magische kracht.

2) Ik behoef er waarschijnlijk niet aan te herinneren dat we zéér voorzichtig moeten zijn met het verklaren van Oudjavaansche plaatsen uit djarwâ-bewerkingen. Ik heb daar elders op gewezen en het met voorbeelden toegelicht (Rāmalegenden enz. I: 234 noot 91). Indien echter de wajang-traditie met de opvatting van den djarwâ-bewerker overeenstemt behoeven wij de laatste niet zonder meer te verwerpen.

een met den tekst van de Arjuna wiwāha, die van een w a r a y a n g en van een ç a r a spreekt. In het Mahābhārata zelf zijn het echter verschillende wapens, die bij deze gelegenheid aan Arjuna worden uitgereikt en op ons relief is het een voorwerp, dat nadere bespreking eischt. Knebel spreekt van een kruisboog (armborst) en geeft daarmede ook mijn eersten indruk bij het aanschouwen van het relief in natura weer. Het voorwerp bestaat uit een lat, te oordeelen naar de figuur, die haar draagt, ongeveer 5 cm breed bij 1 meter lang. Aan het boveneinde loopt deze lat puntig toe, aan het ondereinde is zij meer afgerond en vertoont zij een scherp toeloopend uitsteeksel. Op eenigen afstand van de bovenpunt bevindt zich onder tegen de lat of lade een gespannen boog van zeer geringe afmetingen, die daarenboven nog de merkwaardigheid vertoont, dat de pees niet aan de uiteinden van den boog is bevestigd, doch meer naar het midden. Inderdaad ziet een en ander er wel als een armborst of kruisboog uit, maar dan toch van een zeer eigenaardig soort, waarbij de boog uiterst kort is en de plaats, waar het lichaam van den boog bij het spannen tegen het lichaam steunen moet, een uitsteeksel vertoont, dat bij de gebruikelijke manier van spannen moeilijkheden zou opleveren. *(Fig. 1)*

Voorzoover ik weet komt een armborst op de Oudjavaansche reliefs niet voor; dat zegt natuurlijk weinig, aangezien dit dan de eerste maal zou kunnen zijn, dat wij zulk een wapen tegenkomen. Op de reliefs van Achter-Indië komt deze soort van boog echter vaak genoeg voor en wel in verschillende vormen. Reeds Groslier wees daarop in zijn boek over de realia der Oudkambodjaansche cultuur [1]. Men vindt ze te Angkor Thom, terwijl zij in natura bij de Kambodjanen en Moïs nog schijnt toegepast te worden. De reliefs van Angkor Thom vertoonen echter een veel breederen boog, waarvan de pees op de gebruikelijke wijze aan de uiteinden van den boog bevestigd is, terwijl de lade aan den top breed en rechthoekig en aan het ondereinde iets smaller is.

Voorts vindt men er kruisbogen met dubbelen boog, die op wagens en olifanten worden vervoerd. Paul Mus heeft in een speciale studie op de merkwaardigheid gewezen, dat deze kruisbogen niet op de reliefs van Angkor Vat gevonden worden en concludeert in verband met enkele geciteerde plaatsen bij Chineesche schrijvers: „On pouvait bien s'attendre, avant tout examen, à voir l'influence chinoise jouer un rôle prépondérant dans l'évolution militaire des Indochinois du XIIe au XIVe siècle. Il semble que nos documents en montrent quelques traces. Le progrès des études fera mieux apparaître le sens et la portée historique des faits relevés ici." Hij neemt dus een waarschijnlijk Chineesche herkomst aan [2].

Niettemin schijnt het niet overbodig voorzichtigheid te betrachten inzake ons exemplaar van Mlèri. Een blik op de detailfoto laat zien dat de lade er eigenlijk uitziet als een zwaard zonder heft en dan ook de aan zwaarden eigene ribbe over het midden vertoont. Hoewel het natuurlijk niet uitgesloten mag geacht worden dat een armborst aan de onderzijde een dergelijke ribbe had en ons exemplaar van de onderzijde schijnt gezien te zijn (vandaar misschien het verdwijnen van den boog achter de lade), moeten wij toch de mogelijkheid overwegen dat hier een zwaard èn een boog

1) GROSLIER, Recherches sur les Cambodgiens, pag. 89. „L'arbalète (fig. 54, A) se compose comme celle de notre moyen-âge d'un arc et d'un arbrier à gouttière. C'est encore maintenant au Cambodge et en pays moï une arme assez puissante qui, bien maniée, tue une biche à une trentaine de mètres. Elle s'arme de la façon indiquée fig. 56, E. Une gâchette en bois maintient la corde tendue". Dezen en den volgenden locus dank ik aan de vriendelijkheid van Dr. F. D. K. Bosch.

2) MUS, Les balistes du Bàyon, in B. E. F. E. O. XXIX: 331 vlgg.

worden uitgereikt, waarbij de boog dan echter wel wonderlijk klein zou zijn afgebeeld.

De tekst laat ons hier in het onzekere. Er wordt gezegd dat de door Çiwa aan Arjuna overhandigde Pāçupata „den vorm had van vuur" (n g a n a l a ç a r ī r a; vertaling Poerbatjaraka [1]). Ook wordt gezegd dat Arjuna p i n i s a l i n a n l a r a s m a k u ṭ a t a n h a n a k ā l a h - a l a h, hetgeen Poerbatjaraka vertaalt met: „Bovendien kreeg hij een anderen boog en een helm zonder het minste gebrek." Of Dr. Poerbatjaraka nog bewijsplaatsen heeft voor de beteekenis van „helm" voor m a k u ṭ a is mij onbekend — in het Sanskrit beteekent het woord uitsluitend zooveel als diadeem, kroon, terwijl, voorzoover ik kan nagaan, in de Oudjavaansche literatuur de beteekenis van helm in ieder geval niet vaak voorkomt. Kan l a r a s m a k u ṭ a bij elkaar behooren en een afzonderlijke zaak aanduiden? Van een zwaard is hier in ieder geval geen sprake. [2])

Mocht de scène niet het overreiken van de Pāçupata, doch de ontmoeting met den k i r ā t a uitbeelden (zie boven), dan levert een armborst geen bezwaar op, daar hij in Achter-Indië nog steeds als jachtwapen dienst doet.

Het beslissende woord zal hier wel door wapendeskundigen dienen gesproken te worden, voornamelijk van Chineesche wapenen. Want, indien hier al een armborst is afgebeeld, dan hebben wij rekening te houden met de mogelijkheid, dat dit instrument via Annam of Kambodja uit China zou zijn geïmporteerd [3]); populair is het echter op Java nimmer geworden, daar de bewapening van de soldaten in de strijdscènes van Panatarans 2e terras geen armborsten oplevert. Dat zou het verschijnen ervan te Mlèri echter hoogstens des te merkwaardiger kunnen maken. Straks zullen wij zien dat de dateering van het relief in kwestie zich in ieder geval niet tegen de door Mus opgegeven perioden verzet.

Alvorens tot deze dateering over te gaan beschouwen wij eerst nog het tweede relief. *(Fig. 3):*

Ook hier valt nog wel het een en ander in de beschrijving van Knebel recht te zetten. In de eerste plaats kan er geen sprake zijn van een pĕṇḍâpâ; van het kenmerkende onderdeel daarvan, de stijlen, is niets te zien. Ik zie slechts een rotspartij, die sterk aan een kluizenaarsgrot doet denken, en waar in verschillende al dan niet natuurlijke nissen de dramatis personae zijn opgesteld. Dit komt ook beter overeen met Knebels opmerking, dat het loover-ornament aan de bovenzijde op een bosch wijst. Ik zou echter niet uitsluitend van loover-ornament willen spreken en in de krullen boven den aap-mensch en tusschen de bladeren der planten laaghangende wolken boven de kluizenarij willen zien.

En ik zou hierbij willen denken aan de beschrijvingen van kluizenarijen uit de Oudjavaansche literatuur, zooals wij die bijvoorbeeld in de Arjuna wiwāha vinden, waar staat te lezen: „De gesteldheid van de bekoorlijke woudboomen werd echter verborgen door de wolken; 't was nevelig, men kon nauwelijks zien; alleen wat dichtbij was, was te zien, ging men echter weg, dan werd het weer nevelig."

Het is daarbij zeker overbodig te wijzen op de groote voorliefde der Javanen voor in nevelen gehulde berglandschappen, in wezen het oud-inheemsche zie-

1) Zie mijn opmerking inzake dit vers boven.
2) Bijdragen 82: 207/208, 263.
3) Een aardige bewijsplaats voor het in gebruik komen van Chineesche zaken vinden wij in de Kidung Sunda, ed. BERG (Bijdragen 1927: 77) zang I strophe 43a. „Wat nu betreft het vaartuig van den koning, dat was een j o n g s a s a n g a, zooals die gemaakt werden in het land der Tataren" (= Chineezen) „en sinds den oorlog van Z. M. koning Wijaya en den val van Kadiri nagemaakt werden".

lenland. Deze voorliefde komt vooral in het houtsnijwerk van tallooze graven uit. Ook hier geloof ik, dat wij in de krullen moeten zien de aanduiding der golvend aanrollende wolken, waaruit de plaatselijke buien in loodrechte stralenbundels neerstorten. Dezelfde wolken, die men later heeft gebezigd om er de door de lucht zwevende geesten in uit te beelden.

Wat voorts het bedehuisje, de s a n g g a r betreft, zoo dienen wij op te merken, dat het huisje niet op palen staat, doch rechtstreeks op een rotsblok rust en meer op een rijstschuur gelijkt. Van de door Knebel gesignaleerde b a n a s p a t i boven de s a n g g a r kan ik niets terugvinden. Of dit ornamentstuk heeft zich boven de deur bevonden en is afgebroken sinds Knebels bezoek, òf Knebel meende in de wolkenpartij een b a n a s p a t i te herkennen, wat ik echter nauwelijks kan aannemen; een feit is het echter dat hij slechts van loover-ornament spreekt. Ten slotte de mededeeling, dat de zithouding van den onder den w a r i n g i n (?)-boom zittenden, van de rest der groep afgewenden man de bekende m a h ā r ā j a l ī l a is.

Knebels reisgenoot dacht aan een geschiedenis met den aap-patih Jāmbawat van den aap-vorst Sugrīwa. Deze Jāmbawat, de Djĕmboewana der Maleische, de Djĕmbawan of Soemåndå der Javaansche Rāma-verhalen, verrichtte ascese onder den boom, waarin Soebali (Wālin) hetzelfde deed. Waar van zulk een boom-ascese op ons relief niets te zien valt en ook de personen overigens niet overeenkomen met die, welke te verwachten zouden zijn, indien hier de episode van Djĕmbawans ascese zou zijn afgebeeld, geloof ik dat wij deze gissing voorloopig kunnen laten varen. [1]).

Een andere aap, waarvan bekend is dat hij ascese zou verricht hebben, is Hanoman (Hanumat). In de eerste plaats deed hij dit in zijn jeugd, teneinde een middel te verkrijgen om zijn vader te vinden. Voorts wordt zijn verblijf op den berg Kĕṇḍalisådå, waar hij Rahwånå moest bewaken, wel eens als ascese opgevat en in de derde plaats zou uit het einde van het maleische Rāma-verhaal kunnen blijken, dat hij met Rāma, Lakṣmaṇa en Sītā bij een kluizenarij vertoefde, welke verblijfplaats een „kleine stad" genoemd wordt en in het Maleisch Ajodjapoera heet. Waar wij in geen geval in de op den achtergrond zittende jongensachtige figuren Rāma en Lakṣmaṇa zullen mogen herkennen — daartoe is hun houding tegenover Hanumat te eerbiedig — lijkt mij deze episode evenmin in aanmerking te komen. Afgaande op hetgeen te zien valt zou men kunnen meenen dat de bedoeling van den beeldhouwer was een bezoek weer te geven van Hanumat aan Sītā gedurende haar verblijf bij Wālmīki, welke grijsaard dan de met afgewend gelaat neergezeten kluizenaar zou kunnen zijn (een aanduiding dat het bezoek voor hem verborgen bleef), terwijl de twee knapen op den achtergrond de beide jeugdige zonen van de op den voorgrond voor Hanumat hurkende Sītā zouden moeten voorstellen. Twee zaken verzetten zich echter tegen deze veronderstelling. In de eerste plaats de eigenaardige houding van Sītā, die van een wel wat al te grooten eerbied voor Hanumat getuigt, en in de tweede plaats het feit, dat uit de literatuur van een dergelijk bezoek niets bekend is. Gedachtig aan Brandes' waarschuwing dat men bij het interpreteeren van reliefs uiterst voorzichtig dient te zijn indien men den tekst niet kent, zullen wij het

1) Het blijft echter mogelijk dat Knebels reisgenoot een andere lakon op het oog had. Ir. Moens vestigde mijn aandacht in dit verband op de lakon Bambang Soewidå, handelende over de ascese van Kapi Djĕmbawan op de Tèlåmåjå, bij het huisje Tèlåtèlèng. Hij krijgt bezoek van Èndang Soewatèh met haar behaarden èmban Sigar gagang. De twee figuren op den achtergrond blijven dan echter nog onverklaard. Wellicht is dit echter de door Knebel bedoelde lakon.

bij bovenstaande opmerkingen laten [1].

Liever wil ik nog eenige regelen wijden aan datgene, wat voorloopig het belangrijkste is, wat onze reliefs opleveren: de dateering.

Afgaande op de vindplaats kunnen wij verschillende perioden in aanmerking doen komen. Immers, een van den in de onmiddellijke nabijheid gelegen berg Pĕgat afkomstige oorkonde dateert uit het jaar 1198 A. D. en noemt in haar tekst de desa Wleri, hetgeen wel ons Mlèri zal zijn [2]. De overlevering brengt den middelsten top van dien berg, de Pĕrtapan, in verband met Dèwi Tjândrâ Kirânâ, de echtgenoote van den historischen Kāmeçwara I, die tenminste van 1115 — 1130 moet geregeerd hebben. Voorts moeten wij bedenken, dat, indien dit Mlèri het Waleri van den Nāgarakṛtāgama en dus Wiṣṇuwardhana's tjaṇḍi-gebied is, hier in ieder geval in de tweede helft der 13e eeuw gebouwd zou moeten zijn. Nu doet zich het feit voor, dat op hetzelfde terrein, waar onze beide reliefs worden aangetroffen, zich ook nog enkele, ten rechte een 7-tal, reliefs van een gansch anderen stijl bevinden en wel van een welken men om zijn gelijkenis met dien van Panataran in den aanvang der 14e of het einde der 13e eeuw zou willen plaatsen. Blijkbaar is er dus ten minste tweemaal op of nabij deze plaats gebouwd: de eerste maal in de 12e eeuw, de tweede maal in de 13e of 14e eeuw.

Bezien wij onze reliefs nu eens goed, dan zullen wij zien, dat de hoofdfiguur van het eerstbeschreven Arjuna-relief aan alle armen drie g l a d d e, geheel onversierde polsarmbanden vertoont. Deze onversierde onderarmbanden nu schijnen speciaal bij beelden, welke uit de tweede eeuw van het bestaan van Kaḍiri dateeren, te worden gevonden. Wij vinden ze aan het beeld van den Goewâtritis uit 1160, [3]) doch eveneens aan een der nog te Toeloengagoeng staande beelden, dat uit 1198 dateert, en voorts treffen wij ze aan bij alle beelden, die door hun stijl, hoewel niet door een jaartal bepaald, kennelijk tot diezelfde periode behooren en waarvan wij in het Kĕḍirische in de desa's verscheidene exemplaren kunnen aantreffen. Al deze beelden vertoonen denzelfden eigenaardigen, sterk aan Midden-Java herinnerenden stijl, welke zoozeer afwijkt van dien der uit het Singâsarische afkomstige beelden van een latere periode. Daar toch komt het gebruik van versierde, geprofileerde en van lijsten voorziene armbanden eerst krachtig op, om ten slotte te leiden tot de pronkstukken van goudsmeedarbeid, welke ons de groote Majapahitsche beelden bieden.

Voegen wij hierbij dan nog de opmerking, dat de behandeling van het landschap aan den eenen kant nog sterk aan die der reliefs van Djâlâtoeṇḍâ herinnert (988 A.D.) en eenige overeenkomst vertoont met die der wel in den aanvang der Kaḍirische periode te plaatsen reliefs van de beide grotten Sélâmanglèng, terwijl aan den anderen kant de bewerking der wolken reeds wijst

1) Wel wil ik nog wijzen op een door van Kinsbergen gefotografeerd relief van onbekende herkomst, doch van een aan dien der onze sterk verwanten stijl. Het relief is afgebeeld in WITH, Java enz. te uitg. fig. 111 en in Râmalegenden und Râmareliefs etc. deel II fig. 88. In laatstgeciteerd werk heb ik de meening geuit, dat dit relief van Djâlâtoeṇḍâ afkomstig zou zijn, van welke meening ik na bezichtiging van het relief in natura ben teruggekomen. De voorstelling is die van drie in rotspartijen en aan het zeestrand (?) zittende personen, voor wie zich vier zittende apen en een staande menschelijke figuur met apenvoeten in huldigende houding bevinden. De achterste der drie zittende mannen maakt een sĕmbah voor de staande figuur. Waar de gelaten alle geschonden zijn, moeten wij alleen op andere kenmerken afgaan. Men denkt onwillekeurig aan een Râmâyaṇa-scene en zou in de beide voorste zittende mannen Râma en Lakṣmaṇa, in de staande figuur Jâmbawat willen herkennen — dat deze geen staart bezit is geen bezwaar, aangezien op de reliefs van Prambanan de hoogere apen eveneens zonder staart zijn afgebeeld. De geheele episode zou dan een samenkomst van de beide broeders met Jâmbawat en vier andere apen kunnen voorstellen, waarbij echter de achterste figuur onverklaard blijft. Dat deze Sugrîwa zou voorstellen — wat te veronderstellen zou zijn — is weliswaar niet uitgesloten, doch niet waarschijnlijk. Het relief is van Kĕḍiri afkomstig.

2) O. J. O. LXXV.

3) Afgebeeld in Bijdragen 85 tegenover pag. 500.



Figuur 4. Relief van Gambjoh. (Kĕḍiri). Pandjiscene. (Foto Holt).



Figuur 5. Relief van Pikmhĕrĕp (Kĕḍiri). Onbekende scene. (Foto Holt).



Figuur 6. Beelden van Gregol (Soerabaja) uit 1413 A. D., Pandji (midden), Kĕrtâlâ (?) en een pânâhatan voorstellend. (Museum Batavia) (Foto O. D. 458).

naar de krullen, voluten en groteske vormen der latere reliefs, dan lijkt mij zich weinig te verzetten tegen een plaatsing in den tijd, welke blijkens de oorkonde van den Pĕgat uit 1198 A. D. in of bij Mlèri heeft zien bouwen. Is het daarbij, zoo vraag ik mij af, toeval dat deze oorkonde precies hetzelfde jaartal vertoont als het beeld uit Toeloengagoeng, waarvan de herkomst niet meer na te gaan is, doch dat ongetwijfeld van elders werd aangevoerd; of behooren beeld en oorkonde bij elkaar? Welke rol bij dit alles dan de op den Pĕgat gelegen tjanḍi Pĕrtapan gespeeld moet hebben, is evenmin na te gaan. Het is wel onwaarschijnlijk te achten dat een tjanḍi uit 1198 wèl, een uit de tweede helft der 13e eeuw of later in het geheel geen sporen zou hebben achtergelaten en zoo zouden wij moeten veronderstellen, dat deze ruïne, waarvan nog heel wat meer staat dan de verschillende beschrijvers doen vermoeden, inderdaad iets met Wiṣṇuwardhana zou hebben te maken gehad.

De berg ligt namelijk zóó dicht bij de ḍoekoeh Mlèri, dat wij zoowel den berg als de ḍoekoeh met het Waleri van het lofdicht in verband mogen brengen. [1]) Helaas is van het door den Oudheidkundigen Dienst ingestelde onderzoek naar de voorhanden resten geen uitvoerig rapport gepubliceerd, terwijl ik het niet aandurf op grond van hetgeen ik ter plaatse, overgroeid en door elkaar liggend, zag, een meening te vormen, nog minder die uit te spreken. Het lijkt mij echter alleszins de moeite waard het onderzoek naar de stijlperiode van de ruïne vanuit boven ingenomen standpunt opnieuw ter hand te nemen. Wat ons echter op het oogenblik het meeste belang inboezemt is het feit, *dat onze beide reliefs dus hoogstwaarschijnlijk uit de tweede helft der 12e eeuw zullen dateeren*. Immers, laten wij de niet met zekerheid te dateeren reliefs der beide boven genoemde grotkluizenarijen buiten beschouwing, dan zijn de oudste die van Djålåtoeṇḍå, de daarop volgende die van Djago — tusschen beide ligt een blank van bijna drie eeuwen. De reliefs van Mlèri kunnen deze lacune op welkome wijze breken en ons materiaal verschaffen voor het vervolgen van de ontwikkeling der Oostjavaansche reliefkunst in de eerste eeuwen van haar bestaan. [2])

II. Het relief van Gambjok.

In de omgeving van Kĕḍiri, ten Oosten van den grooten weg van die plaats naar Ngandjoek, bevindt zich in de desa Gambjok een relief, dat, hoewel allerminst van kunstwaarde ontbloot, toch een afzonderlijke publicatie niet zou wettigen, ware het niet dat er iets op afgebeeld was dat cultuurhistorici belang kan inboezemen. De plaats, waar het relief gevonden wordt, is een Mohammedaansche begraafplaats achter het erf van een zekeren Kartådikråmå. Enkele waarlooze ornamentfragmenten van een tjanḍi of verwant bouwwerk verraden, dat deze begraafplaats, zoals vaak genoeg gebeurde, op een Hindoeïstisch bouwwerk is aangelegd. Van dit laatste is, behalve het relief en wat steenen, niets meer over [3]). *(Fig. 4.)*

1) De door HOEPERMANS vermelde, in den ouden naam der desa bewaard gebleven naam Tjandi Ngĕmplak zou dan op het thans geheel verdwenen bouwwerk in de ḍoekoeh Mlèri kunnen slaan. Thans vond ik op de begraafplaats te Mlèri vele sporen van oude baksteen-muren. Intusschen wil ik er hier nog even op wijzen, dat de identificatie van dit Mlèri met het Waleri van het lofdicht nog steeds hypothetisch is. Er tegen pleit het feit, dat deze plek buiten Singhasåri lag en de reliefs eer naar de 14e dan de 13e eeuw verwijzen. Ervóór het bezoek van Ayam Wuruk aan deze plek en de mogelijkheid, dat de reliefs van een latere versiering van den bijzettingstempel dateeren kunnen.

2) Over de overige reliefs van Mlèri heb ik eenige opmerkingen gemaakt in een nog te verschijnen opstel over de dateering van enkele Oostjavaansche beeldgroepen.

3) Inventaris II. no. 1853. Het graf (er zijn er eigenlijk twee) wordt een Wali-graf genoemd, doch men wist mij ter plaatse niet te vertellen wie er begraven lagen. Het poortje lijkt mij niet Hindoejavaansch.

Het steenblok meet 84 × 37 cm en is 31 cm diep. De voorstelling is de volgende. Op de disselboom van een tweewielig rijtuig zit een Pandji-achtige figuur, het rechterbeen over de linkerknie rechthoekig omgebogen en bij de enkel met de linkerhand opgehouden. De figuur heeft het bovenlijf ontbloot en een kain om de beenen, die door de houding daarvan is opgeschort en een deel van de dij laat zien. Onderarmbanden vormen met een oorsieraad den eenigen tooi, terwijl het haar op de bij Pandji-figuren gebruikelijke wijze in den vorm van een kap is opgemaakt. De rechterhand houdt hij opgeheven en naar voren wijzend uitgestrekt; hijzelf kijkt in dezelfde richting. Voor hem op den grond is een pânâkawan gezeten van de gebruikelijke gedrongen gedaante. Ook deze heeft de rechterhand naar voren wijzend uitgestrekt dan wel ondersteunt daarmede den disselboom. De linkerhand rust op het onder zich geslagen rechterbeen. Ook hier vormen onderarmbanden en oorsieraad den eenigen tooi.

De wagen of het rijtuig, waarvoor beiden gezeten zijn, is niet bespannen. Het bestaat uit een soort van koets, waarvan de bodem licht gebogen is en in een eveneens gebogen achterwand overgaat, die zich vervolgens op dezelfde wijze naar voren ombuigt om een tot over de zitplaats van den koetsier overstekende kap of huif te vormen. Deze kap is ongeveer halverwege ondersteund door twee dunne stijlen; tusschen stijlen en achterwand zijn dan aan weerszijden zijwanden aangebracht, die echter het geheele zijvlak niet vullen, doch een raamvormige vierkante ruimte aan den kant der stijlen openlaten. Het merkwaardige is voorts dat, hoewel de koets blijkbaar een bak om met de beenen in te zitten mist (men zat toenmaals uiteraard, evenals thans in ouderwetsche wagentjes, met ondergeslagen beenen), deze toch op een onderstel is geplaatst, dat doet denken aan veeren. De as lijkt mij namelijk niet onmiddellijk aan de onder de koets doorgeschoven disselboom bevestigd te zijn. De mogelijkheid openlatende dat dit een gezichtsbedrog is, veroorzaakt door het relief zelf, wil ik er hier toch de aandacht van deskundigen op vestigen.

Het wiel vertoont een naaf met dwarspin, acht spaken en een velg. De disselboom heeft een in een hertekop uitloopende slangvormige punt [1]; de dwarsboom is daaraan vastgebonden en draagt aan beide einden een soort van juk, dat doet veronderstellen, dat de wagen niet met paarden, doch met runderen diende bespannen te worden. Een fraai stuk wolk-ornament bevindt zich juist boven de dwarsboom, terwijl enkele andere motieven links en rechts daarvan aangeven dat de scène zich buiten afspeelt.

Vullen de Pandji-figuur, zijn pânâkawan (Toeras?) en wagen de eene helft van het tafereel, de andere helft wordt ingenomen door vier mannen, waarvan de twee voorste (zij begeven zich alle vier in de richting van de wagen) edellieden van lageren rang schijnen te zijn, de twee achterste er nog eenvoudiger uitzien. De voorste heeft een haartooi welke aan die van de Pandji-figuur doet denken, doch lichtelijk beschadigd is, voorts oorsieraad, onderarmbanden en kain. De tweede heeft een gekrulde haartooi, oorsieraad, boven- èn onderarmbanden en kain. Beide figuren houden de eene hand onder de oksel van de andere arm, zooals men op Java doet als men het koud heeft. De derde figuur ziet om naar de vierde, heeft eveneens een gekrulde haardos, grovere

1) In een sierstuk uitloopende disselboomen kennen wij vooral van de Bârâboedoer-reliefs, waar men vaak de singha als sierstuk aantreft. De hertekop als sierstuk is typisch Oostjavaansch en treedt vooral bij de kâla-makara-boog op en wel in de plaats van de makara. Vandaar dan ook de plaatsing aan den disselboom, waar in ouder tijd ook wel een makara voorkwam.

gelaatstrekken, soebĕng, boven- èn onderarmbanden, waarvan de eersten de gedaante van slangen hebben[1]). De kain wordt met de rechterhand opgeschort als voor snel loopen of een gevecht. De vierde figuur ten slotte is bijna geheel aan de derde gelijk, doch ziet naar voren; kennelijk zijn de twee laatste figuren in gesprek. Boven de figuren wolkenmotieven en een rotsmotief.

Ziedaar de korte beschrijving van het relief. Dat hier een Pandji-geschiedenis is afgebeeld, is zonder meer duidelijk. De figuren kunnen wij terugvinden in de vele en velerlei Balische teekeningen uit de Malat, de Balische Pandji-roman. Welke scène hier echter speciaal bedoeld wordt is mij niet duidelijk geworden. Misschien is het een ontmoeting tusschen Pandji, met zijn pånåkawan in het bosch rustende, en zijn vier k a d é h a n s: Djoeroedèh, Poentå, Pĕrsantå en Kĕrtålå, de vier gelijktijdig met Pandji geboren zoons van den Patih, Dĕmang, Rånggå en Toemĕnggoeng van Pandji's vader, den koning van Koripan. Dergelijke ontmoetingen komen echter veelvuldig in de Pandji-verhalen voor en aangezien daarbij steeds dezelfde personen optreden, is het uiteraard niet uit te maken welke ontmoeting hier gemeend wordt, indien men niet de hulp heeft van een of andere bijzonderheid, die juist deze ontmoeting kenmerkt. De wagen zou daarbij ongetwijfeld kunnen helpen, doch mij is een dergelijke episode niet bekend. Ook zou de uitdrukking van koude, welke bij de twee voorste figuren van het viertal wordt aangetroffen, ons op weg kunnen helpen. Misschien gelukt het aan iemand, die in de zeer uitgebreide Pandji-literatuur goed thuis is, ons op het spoor te brengen.

Intusschen is dat niet het eenige doel dezer korte publicatie. Waar wij op de Oostjavaansche reliefs niet verwend zijn met afbeeldingen van reiswagens (strijdwagens komen op de reliefs van het bovenste terras van den hoofdtempel te Panataran voor) daar is ongetwijfeld de afbeelding van zulk een voertuig van beteekenis. En al dadelijk kunnen wij daarbij opmerken hoezeer de overeenkomst treft tusschen deze wagen en de meer ouderwetsche typen van zoogenaamde d o k a r s van Oost-Java heden ten dage. In de groote steden zijn deze typen bijna niet meer te vinden en reeds lang vervangen door het Hollandsche type met een bak. Op Madoera echter vinden wij nog een type, dat kennelijk nimmer voor Hollanders bestemd was, al lijkt het uiterlijk wel op een soort van overdekte sjees. Slechts vindt men daar niet den gebogen achterwand — wel de ver overstekende kap van het voertuig op ons relief. In ieder geval maakt dit laatste een Hollandsche herkomst der Javaansche d o k a r s (die zonder bak) al zeer onwaarschijnlijk en zouden deze, met uitzondering van enkele, aan hun Hollandsche collega's ontleende ijzeren onderdeelen, de laatste nazaten kunnen zijn van een geslacht, dat tot in den tijd van Majapahit, uit of kort na den bloeitijd van welk rijk ons relief ongetwijfeld stamt, teruggaat. Als cultuurhistorisch document is het dan ook niet van belang ontbloot en reeds een publicatie waard.

Tenslotte wil ik het relief nog als kunsthistorisch document belichten.

Enkele der figuren komen namelijk sterk overeen met de steenen, mèt het voetstuk mede ongeveer 60 cm hooge beelden, welke in de desa Grogol in het Sidåardjasche werden gevonden. Brandes determineerde deze, hierbij afgebeelde, figuren als een Javaansche man, vrouw en volgeling en beging daarmede een der zeer weinige grove vergissingen.

1) Slangen als armband-sieraad komen vooral bij r â k s a s a ' s voor, doch ook bij daaraan verwante heldenfiguren en goden, zooals Bhima, Bhairawa enz. Van Bhima kan hier echter, gezien het Pandji-kapsel van de eerste figuur, geen sprake zijn.

die wij dezen pionnier der Javaansche archaeologie zoo gaarne vergeven. [1]). *(Fig. 6.)*

Ten rechte dienen wij er wederom in te zien een voorstelling van Pandji (midden), van Kĕrtâlâ? (rechts), en van den pânâkawan van Pandji (links). Alle drie deze beelden staan op een hol, kubusvormig voetstuk (dat van den pânâkawan is aan de voorzijde gebroken) en maken den indruk eenmaal als bekroning van het een of het ander gediend te hebben. Deze indruk wordt nog versterkt door het feit, dat zich in de zijkanten kleine vierkante openingen bevinden, juist groot genoeg om er een pin door te steken, die het beeld op zijn paal of pilaster vast heeft kunnen zetten.

Hoe dit ook zij, opvallend is de stijlovereenkomst met de figuren van ons relief. En die stijlovereenkomst strekt zich zelfs uit over de zaken, die door de traditie worden geëischt, zooals de haartooi, kleeding, de slangenarmbanden van Kĕrtâlâ en dergelijke meer.

Hier is het geluk ons nu eens dienstig, aangezien een der beelden een jaartal draagt en wel 1335, d.w.z. 1413 A.D., juist na den bloeitijd van Majapahit. Wat dus zeggen wil dat wij met een dateering van ons relief omstreeks 1400 niet zeer ver van de waarheid af kunnen zijn [2]).

Doch dit is niet het laatste wat in dit verband op te merken valt. In het Rijks Ethnographisch Museum te Leiden bevinden zich onder meer twee houten beelden van Lombok, beide krishouders en gepolychromeerd [3]). Naar onze afbeelding nu kan laten zien, vinden wij hier ons tweetal weder terug: Pandji en Kĕrtala? De overeenkomst is wederom treffend, vooral met de steenen beelden uit 1413, *hoewel deze door minstens vier en een halve eeuw van de houten beelden gescheiden zijn*. En ook thans heeft de beschrijver de fout van Brandes gemaakt om de Pandji-figuur voor een vrouw aan te zien — wel een bewijs overigens hoe goed de beide beeldhouwers erin geslaagd zijn het hyper-a l o e s karakter van dezen op het vrouwelijke af verfijnden held uit te beelden. De kris, die de houten Pandji in den gordel draagt, had overigens den beschrijver voor zijn vergissing kunnen behoeden [4]). *(Fig. 7 en 8.)*

Waar het mij echter voornamelijk om te doen is, is het feit, dat na een tusschenpooze, even groot als die welke in Europa de Bourgondische Middeleeuwen van de Victorian Age scheidt, het Pandji-kadéhan thema niet alleen nog steeds geliefd blijkt te zijn, doch dat de traditie van uitbeelding zoo onverzwakt gehandhaafd bleef, dat wij de Lomboksche beelden voor locale varianten van de steenen beelden zouden verslijten als zij tegelijk met de laatsten te voorschijn waren gekomen. Het verschil in uitbeelding is niet veel grooter dan dat tusschen een gepolychromeerde houten Madonna van een altaar in een Middeleeuwsche kathedraal en een steenen Madonna uit een der buitennissen van hetzelfde gebouw. Wel is de stijl verschillend, hetgeen onder meer in de gedaante der sieraden en de modeleering

1) Zie Oudheidkundig Rapport 1902 : 11 en plaat 5

2) KROM, Inleiding² II : 416 ziet in de steenen beelden een op het einde van Majapahits bloeitijd opgekomen nieuwe kunstrichting, die zich afwendde van de verstarde vormen der strâlenkrans-sculpturen. Ik geloof dat, moge het eerste al waar zijn (oudere gedateerde exemplaren zijn er inderdaad niet gevonden, hoewel de reliefs van Djawi in wezen niet verschillen), het tweede niet geheel juist kan zijn en dat men beter doet beide soorten niet met elkaar te vergelijken. De eerstbedoelde beelden zijn, evenals de huidige Balische, uitbeeldingen van dansfiguren, de laatstbedoelde daarentegen zijn vorstelijke bijzettingsfiguren, doodensculptuur. Vandaar het door Krom opgemerkte verschil in levendigheid en expressie.

3) Catalogus Rijks Ethnographisch Museum te Leiden, deel VII, pag. 154/155, no. 270/3 en 270/4.

4) Ik vestig er nogmaals de aandacht op, dat deze en dergelijke, al dan niet als krishouder gebezigde houten beelden van Bali en Lombok gemeenlijk de weergave beoogen van een bepaalde figuur uit de gedanste verhalen, in ons geval dus uit de Gamboeh. Vandaar de eigenaardige houdingen van vele hunner, die tot misverstand aanleiding zouden kunnen geven indien men zulks niet zou weten.



Figuur 7. Houten beeld van Lombok (R. E. M. Leiden), Pandji voorstellend. (Foto Döhring).



Figuur 8. Houten beeld van Lombok (R. E. M. Leiden), een kadéhan voorstellend. (Foto Döhring).



Figuur 9. Wajang-koelit pop van Soerakarta, Pandji sepoeh voorstellend. Coll. Java-Instituut. (Foto Holt).

der kains uitkomt, doch het is een verschil als tusschen het werk van twee aan één en denzelfden kathedraal werkende meesters verwacht kan worden. Kortom, vergelijking van onze steenen en houten beelden toont ons een traditie-vastheid, als wij in Europa slechts binnen een der ontwikkelingsperioden van de Gotiek kunnen aantreffen.

Nu moeten wij daarbij wel bedenken, dat de kunst van Lombok en Bali wel zeer nauw samenhangt met die van Kaḍiri en Majapahit, doch minder met die van Midden-Java en zoo moeten wij er dan ook op bedacht zijn, dat de verschillen in uitbeelding tusschen onze beelden en de huidige Midden-Javaansche wajangpoppen veel grooter zal blijken te zijn. Dit verschijnsel houdt verband met het sterke provincialisme der Indonesische kunsten en heeft ons vooral bij de dateering van beelden uit de Oudjavaansche periode herhaaldelijk parten gespeeld. Moge de traditie binnen één cultuurgebied gedurende eeuwen al zoo aan zichzelf gelijk gebleven zijn, dat er nauwelijks verschillen op te merken vallen, de verschillen tusschen twee cultuurgebieden zijn vaak genoeg in dezelfde periode zeer groot. Doch hierover later en elders meer. *(Fig. 9.)*

Voor ons moge het door onze houten en steenen beelden gegeven voorbeeld duidelijk aantoonen, dat geringe afwijkingen in de traditie van uitbeelding na eeuwen niets met verstarring of afsterven van een kunst te maken behoeven te hebben. Een kunst die gedurende bijkans vijf eeuwen verstard is, kan niet bestaan, wordt misvat, misverstaan en verdwijnt. Traditie-vastheid wordt echter maar al te vaak met verstarring van stijl verward en wel voornamelijk omdat onderzoekers, die zich met de Javaansche kunst bezig houden, soms onvoldoende op de hoogte zijn van de grenzen tusschen het door de traditie bepaalde en datgene, wat daarbuiten valt. Maakt men echter dat onderscheid, dan zal traditie-vastheid nimmer behoeven te leiden tot het uitspreken van een oordeel omtrent verstarring of afsterving van de kunst en zelfs in de moderne wajang zal men voldoende leven speuren om zich ervoor te hoeden deze kunst als een doode kunst te betitelen. En dit is misschien wel de belangrijkste les, die ons relief ons in verband met de overige figuren leeren kan.

III. Het relief van Plâsâkĕrĕp.

Aan de andere zijde van den Brantas, ongeveer op gelijke hoogte met de in de voorgaande paragraaf genoemde desa Gambjok, ligt een desa Plâsâkĕrĕp, een geheel uitmakende met de desa Plâsârĕdjâ. De eerstgenoemde staat niet, de andere echter wel op de topographische kaart aangegeven. In deze desa bevindt zich op de poenḍèn Watoetoelis een in twee stukken gebroken relief van onbekende herkomst. Het is niet uitgesloten dat het eenmaal behoorde tot een Hindoeïstisch bouwwerk, dat voor de begraafplaats heeft plaats gemaakt, waarop het thans staat, doch daarvan is dan elk spoor verdwenen [1]). De steen meet 70 × 40 cm. en is 20 cm. diep. De voorstelling is tamelijk geschonden, doch in vele opzichten nog tot in details na te gaan. *(Fig. 5.)* Een persoon, waarvan het niet zeker is of het een man of vrouw voorstelt, zit op een verhooging. Het bovenlijf is ontbloot, de haartooi schijnt opgebonden te zijn en doet even aan dien van een kluizenaar denken, zonder dat daarvoor nog andere aanwijzingen te vinden zijn. Aan de polsen zijn armbanden

1) Inventaris II no. 1839. Bij mijn laatste bezoek trof ik op de bedoelde plaats behalve het relief nog een gedeelte van een beschreven oorkondesteen en een l i n g g a aan. Waar de bewoners der dessa mij verzekerden dat met „w a t o e t o e l i s" hier de beschreven steen bedoeld wordt en niet het relief (zooals Knebel in zijn beschrijving zegt), bestaat de kans, dat de eerste er tijdens Knebels bezoek in 1908 reeds stond, doch niet werd opgemerkt.

aangebracht. Voor dezen persoon staan op de verhooging twee potjes of bakjes, terwijl naast de zitplaats twee pânâkawans zitten en twee kinderen spelen. Een scherm van plantmotieven scheidt dezen persoon van een zich achter dat scherm bevindend, slechts voor minder dan de helft tevoorschijn komend gebouwtje, dat schijnbaar op palen of neuten staat en een met s i r a p p a n gedekt dak draagt, waarvan de nokbalk van opwippende uiteinden voorzien is. Boven dit dak vindt men een wolkmotief, zooals er ook een boven den persoon zweeft.

De plaats, waar de persoon gezeten is, is een woonerf, dat omringd is met een muur, waarin een poort. Links van die poort ziet men een boom, welke vanuit een terrasje oprijst, een heilige boom dus, en rechts van de poort een b a l é, welks met s i r a p p e n gedekt dak van opwippende dakkepers is voorzien en op één stijl rust — waarschijnlijk is deze aan de bovenzijde vertakt.

De b a l é heeft een steenen terras en een op neuten rustenden houten vloer. De poort is zeer eenvoudig — vier treden leiden tot de poortdoorgang, waarin men de twee openstaande deurvleugels ontwaart. Daarboven bevinden zich de lateien, die de bekroning droegen, welke den gewonen dakvorm heeft, in een topstuk met lotusversiering uitloopend. Eenige lijstjes scheiden het eigenlijke dak van het lichaam van de poort. Op de hoeken van den muur bevinden zich ten slotte nog sierstukken, welke wel de toppen van hoekpilasters zullen moeten voorstellen.

Binnen deze ommuring staan nu nog twee p â n â k a w a n s dan wel b o e t â 's, een ter rechter en een ter linker zijde van de poort; de rechtsche ziet om naar den linksche, met de rechterhand naar voren wijzend — de gebruikelijke wijze om een gesprek over iets aan te duiden.

Geheel aan de linkerzijde van het relief bevindt zich nog buiten den muur een drietal personen, zonder perspectief boven en naast elkaar geplaatst. Zij zijn van den muur afgekeerd en bestaan uit p â n â k a w a n- of b o e t â-achtige figuren, welke helaas tezeer zijn afgesleten om nog duidelijk te laten herkennen wie zij voorstelden. Boven hen bevindt zich weer een wolkmotief, links beneden een boomstronk of iets dergelijks [1]).

Wat deze voorstelling beteekent is mij niet duidelijk geworden. Ook hier ontbreken te veel gedetailleerde gegevens om op het juiste spoor te geraken. Niettemin is een en ander interessant genoeg. In de eerste plaats om het feit, dat het tweetal der p â n â k a w a n s in tegenstelling tot hun eenigen collega van het voorgaande relief geheel in overeenstemming is met den veel lateren stijl, welken wij in dit relief aantreffen. Deze stijl doet in enkele details, zooals de poort en enkele der p â n â k a w a n s, sterk aan dien van Soekoeh en Sélâkĕlir denken en verplaatst ons ongetwijfeld nâ de bloeiperiode van de Majapahit-kunst. In de tweede plaats kan de plaatsing van den heiligen boom en de één-stijlige b a l é links en rechts van de poort ons misschien later nog eens van nut zijn bij het onderzoek naar de Oudjavaansche erven en hun indeeling en versiering. En ten slotte dient elke gelegenheid aangegrepen te worden om de voorraad gepubliceerd materiaal voor hen, die niet in de gelegenheid zijn de oudheden persoonlijk te bezoeken, te vermeerderen.

1) KNEBEL beschrijft in Oudheidk. Rapport 1908: 268 het relief als volgt: „Eene prinses (?), zittend op een dampar, met twee panakawans achter zich, en daarvoor twee kinderen, allen gehurkt. Ter zijde van een poortgebouw, dat door boomen geflankeerd wordt, zijn twee boeta's met elkander in gesprek, en daar achter, na een afscheidingsteeken, wederom een boeta, die opziet naar een man, die boven hem staat, en die in gesprek is met een ander persoon, die als op den tak van een boom zit."

De één-stijlige b a l é is Knebel dus ontgaan, evenals het feit, dat het zoogenaamde afscheidingsteeken ten rechte de op den beschouwer toeloopende erfmuur is. Knebel houdt de personen in en buiten de ommuring voor b o e t â 's, hetgeen ik eveneens mogelijk acht.

EEN ILMOE-BEWEGING.

DE ILMOE „PAMBEKASING KAMOERKAN" VAN BAGAWAN MÅHÅRESI.

door

BOEDIHARDJA.

In de maand November 1931 deed zich in het onderdistrict Jåsåwilangoen van het regentschap Loemadjang een ilmoe-beweging voor. Verkondiger van de nieuwe ilmoe (leer) was een zekere R. Prawiråsoegitå, destijds Haltechef van de Staatstram te Jåsåwilangoen. Het is niet van belang ontbloot daaraangaande in „DJÅWÅ" een en ander te vermelden, daar dit een nog al helder licht werpt op de psyche van den Javaan.

Onder den naam van Bagawan Måhåresi predikte R. Prawiråsoegitå in zijn omgeving een nieuwe leer, welke hij betitelde met den naam „Ilmoe Pambékasing Kamoerkan"; hij stichtte een kluizenarij (patapan), verrichtte er meditaties, en wist zich in een minimum van tijd te omringen door tientallen van leerlingen, waaronder een paar Inlandsche onderwijzers.

I. Patapan.

De „patapan" (kluizenarij), welke door den stichter werd betiteld met den naam „Wårgålimå", bevond zich op een sawah schuins tegenover het stationsgebouw Jåsåwilangoen, en niet ver daar vandaan gelegen. Opgemerkt dient te worden, dat R. Prawiråsoegitå zijn plicht als Haltechef nog getrouw vervulde, en dat hij slechts buiten de diensturen in de kluizenarij vertoefde. De „patapan" was een ompaggerde, ten opzichte van de omliggende sawahs hooggelegen stuk grond, beplant met pisangboomen en sierplanten. Twee deuren van bamboe, één aan de Westen één aan de Oostzijde, gaven toegang tot de kluizenarij, welke nagenoeg den vorm had van een cirkel. Midden op het erf stond een hutje van zeildoek opgetrokken met het front naar het Oosten, geflankeerd door beelden, menschen- en dierenfiguren voorstellende. Dat hutje was de hermitage, alwaar Bagawan Måhårėsi placht te mediteeren. In de hut, die een gemetselde vloer had, stond een kleine houten rustbank, plaats biedend voor één persoon, met het hoofdeinde naar het Noorden.

Achter de hermitage bevond zich een zitplaats, een gemetselde vloer onder een op vier bamboestijlen rustend dak van dadoek (droge suikerrietbladeren). Deze plaats diende tot wachtgelegenheid van de leerlingen van Bagawan.

II. Beelden.

De beelden, die op de „patapan" aanwezig waren, waren van klei gemaakt, met een laag Portland-cement bepleisterd. Het waren alle eigen maaksels van den Bagawan. Die beelden stelden voor:

2 menschelijke wezens, de een met een hoed op; de ander blootshoofds;
1 wild varken;
1 olifant;
1 reuzenslang (naga);
1 schildpad.

Over de beteekenis van bovengenoemde figuren straks nader.

III. Leer en Levensbeschouwing.

Over zijn leer en levensbeschouwing deelde Bagawan Måhåresi mij het volgende mede:

De Bagawan beleed noch erkende

een bepaalden godsdienst, daar godsdienstige dogma's zijns inziens den mensch van het „wezenlijke" afbrengen.

Zijn leer, die de Bagawan betitelt met den naam „Ilmoe Pambekasing Kamoerkan" d.i. „vernietiging der hartstochten" is een verlossingsleer, waarvan het uiteindelijke doel is „koempoel ing toenggal", d.i. vereeniging met het AL. Om dit doel te kunnen bereiken moet de mensch het goede nastreven en het kwade mijden, waartoe noodig is onderscheidingsvermogen tusschen het goede en het kwade. Het begrip „goed" en „kwaad" is bij den mensch betrekkelijk: wat bij den een goed heet, is bij den ander slecht. Goed of slecht dient daarom niet te worden beoordeeld volgens menschelijke opvattingen, doch wel naar den maatstaf van het Absolute. Goed is al wat is „langgeng", d.i. niet vergankelijk. Dit is het „werkelijke"; al het andere is begoocheling en derhalve vergankelijk.

Om het kwade van het goede te kunnen onderscheiden is „meditatie" noodig; daarom moet de mensch zijn denkvermogen rein houden. Om het kwade te kunnen mijden is noodig vernietiging der hartstochten; want elke hartstocht is de bron van „kasangsaran", d.i. het lijden.

Lief en leed heeft de mensch aan zich zelf te danken; zijn lusten en lasten zijn de gevolgen van zijn eigen handelingen; het zijn de vruchten van zijn eigen „tanĕman", d.i. aanplant. De mensch heeft te oogsten, wat hij gezaaid heeft.

„Påntjåindrijå", d.i. de vijf zintuigen, vormen de poort der hartstochten; daarom moet de mensch streven zijn „påntjåindrijå" te beteugelen en ze ondergeschikt te maken aan zijn „boedi", het hooge verstand. Dit is des te meer noodig om meditatie te kunnen beoefenen; want indien de mensch zijn hartstochten niet weet ondergeschikt te maken aan zijn „boedi", kan hij zijn gedachten niet concentreeren.

Bagawan Måhåresi vatte zijn leer samen in de volgende zes geboden:

1. Adjå doewé pangigit-igit, d. w. z. laat u niet door uw drift vervoeren;
2. Adjå doewé panjånå, d.w.z. koester geen slechte gedachten jegens anderen;
3. Adjå doewé pangantjam, d.w.z. geef u niet over aan sterke verlangens;
4. Adjå geting marang sapadané toemitah, d.w.z. hebt uw medeschepselen lief;
5. Adjå noeroeti angkårå moerkå, d.w.z. geef niet toe aan uw hartstochten;
6. Adjå ambéda-bédakaké, d.w.z. behandel iedereen goed zonder daarbij onderscheid te maken volgens rang, stand en rijkdom.

Zijn leerlingen raadde de Bagawan aan geen dierlijk voedsel te nuttigen, daar de dierlijke bestanddeelen die met het voedsel in het menschelijk lichaam worden opgenomen, aldus Bagawan Måhåresi, het denkvermogen vertroebelen. Deze „raadgeving" gold voor aspirant-leerlingen evenwel als een „gebod", daar, ten einde de „wisik" (onderricht) goed te kunnen verwerken, aldus de Bagawan, het noodzakelijk is, dat het denkvermogen vooraf wordt gezuiverd. De duur der „proefperiode" was niet bepaald; bleek het den Bagawan, dat de aspirant-leerling door de „zuivering" reeds ontvankelijk genoeg was voor zijn onderricht, dan werd de aspirant definitief als leerling aangenomen, waarna het dezen vrij stond zich al dan niet te onthouden van dierlijk voedsel.

Gevraagd of de op de „patapan" voorkomende beelden en andere voorstellingen verband hielden met zijn leerstellingen en levensbeschouwing, gaf Bagawan Måhåresi een bevestigend antwoord.

De „någå-voorstelling" (reuzenslang) zinspeelt op lengte, tijdsduur. Het beduidt „pandjang" (d.i. lang); d.w.z. al-

vorens iets te ondernemen dient de mensch er lang (d.i. rijpelijk) over na te denken; dus: bezint eer ge begint!

De olifant is het symbool van kracht. Met de olifant-voorstelling wordt te kennen gegeven, dat de mensch slechts datgene dient te ondernemen, wat aan zijn kracht evenredig is.

Met de wild-varken-voorstelling wordt het volgende te kennen gegeven. Wild varken is „tjèlèng". Het woord „tjèlèngi" beteekent „sparen". Al wie volmaakte kennis deelachtig wenscht te worden, dient naarstig goede leeringen te vergaren, als het ware bij beetjes sparen.

De schildpadvoorstelling beduidt het volgende. Het Javaansche woord „boeloes" (schildpad) wordt etymologisch ontleed in „mleboe" (d.i. ingaan) en „aloes" (fijn). Met de voorstelling wordt te kennen gegeven, dat de mensch van alle ontvangen leeringen slechts het fijne, het essentieele in zich dient op te nemen.

De menschen-voorstellingen waren volgens den Bagawan slechts bijkomstige figuren, en stonden hoegenaamd niet in verband met het wezen van zijn leer.

Gevraagd waarom hij den naam „Bagawan Måhåresi" aannam, gaf de ilmoeprediker de volgende verklaring. De woorden „måhå" en „resi" beteekenen respectievelijk „groot" en „rein". Met het dragen van dien naam wenschte hij te streven naar het „groote" Reine, naar het Essentieele.

Aan de „patapan" werd om de volgende redenen de naam „Wargålimå" gegeven. Wargå beteekent „lid"; „limå" is „vijf". Hiermede wordt gesymboliseerd, dat de poort der hartstochten, n.l. de zintuigen, vijfledig is. De mensch behoort steeds indachtig te zijn aan de rol, die de zintuigen vervullen.

IV. Voorbereidingen.

Gevraagd of hij zijn leerstellingen en levensbeschouwingen aan den een of anderen godsdienst had ontleend dan wel uit boeken of geschriften had geput, antwoordde Bagawan Måhåresi ten stelligste ontkennend; noch erkende hij die van den een of ander persoon geleerd te hebben. Zijn religieuze aanleg werd voor het eerst wakker gemaakt door zijn omgang met een zekeren R. Prawiråwarsitå, toen hij op Makasar verbleef; bepaaldelijk werd zijn zucht tot „overdenkingen" geprikkeld door een uitlating van evengenoemden Prawiråwarsitå dat god is „mĕnĕng", d.i. absolute stilte. Sindsdien trachtte hij door overpeinzingen (absolute stilte) de kennis betreffende het AL te doorgronden. Nadat hij de overtuiging had gekregen door herhaaldelijke meditatie's die kennis te hebben verworven, kwam hij tot het besluit zijn religieuzen aanleg verder te ontwikkelen door zich geregeld toe te leggen op het mediteeren, en besloot hij voorts anderen deelachtig te maken aan zijn verworven kennis.

Op zijn erf maakte hij een plaats om geregeld rustig te kunnen mediteeren, n.l. een goeboeg" (d.i. een klein huisje op hooge palen), waartoe slechts één smalle ladder toegang verschafte. Daarmede symboliseerde hij, dat zijn streven was „loehoer" (d.i. hoog, verheven), en dat zijn doel slechts te bereiken was langs één moeilijk steil pad.

Nog dient te worden vermeld, dat Bagawan Måhårĕsi volgens zijn mededeeling proeven had genomen, in hoeverre zijn verworven kracht een heilzame uitwerking had op zieken. In twee maanden tijds had hij tientallen zieken, kinderen en familieleden van zijn leerlingen, vrienden en kennissen, door handoplegging genezen. Daar het slechts in zijn bedoeling lag zijn kracht te beproeven, en hij reeds de overtuiging had tot welke hoogte de menschelijke kundigheden door serene tapa-doening kunnen worden opgevoerd, had hij zijn proeven gestaakt.

V. Opmerkingen.

Uit het boven ten aanzien van de leerstellingen van Bagawan Måhårĕsi vermelde blijkt, dat de leer van dien Bagawan, de „Ilmoe Pambékasing Kamoerkan", niet vreemd is van bestanddeelen van het Hindoeïsme, meer bepaaldelijk van het Boeddhïsme ; ja, men kan zelfs zeggen, dat die leer een gebrekkige onvolledige weergave is van Boeddhïstische leerstellingen, of ook van die van het moderne „Boeddhïsme", de Theosofie.

Het bekende begrip „karma" van de Boeddhïsten, hetwelk — hoewel niet volmaakt — is weer te geven door de uitdrukking „de Wet van Oorzaak en Gevolg" geeft Bagawan Måhårĕsi weer in den zin van „het plukken der vruchten van eigen aanplant". Deze leerstelling is trouwens gemeengoed van vele godsdiensten. Men vergelijke ze bijvoorbeeld met het Christelijke : „Dwaalt niet ; God laat zich niet bespotten ; want wat de mensch zaait, dat zal hij ook oogsten." Bagawan Måhårĕsi daarop opmerkzaam gemaakt, volhardde echter in zijn bewering, dat zijn leer niet in het minst had uit te staan met het Boeddhïsme dan wel met de Theosofie, noch met welke andere godsdienst ook.

Opmerkelijk is verder nog, dat de op de „patapan" voorkomende dierenfiguren bekende voorstellingen zijn uit het Hindoesche Pantheon. Zoo zijn de schildpad, het zwijn en de „någå" aan de vereering van Wisnoe verbonden; terwijl de beteekenis, welke de olifant bij de Boeddhisten heeft, algemeen bekend is. De schildpad is de tweede en het everzwijn de derde „awatårå" (vleeschwording) van Wisnoe, terwijl de någå-slang (Sjesha genaamd) die godheid tot ligplaats dient. Het aantal awatårå's van Wisnoe, oorspronkelijk onbepaald, is later op tien gefixeerd. Wisnoe, de groote handhaver van de Wereldorde, grijpt tot bescherming daarvan zoo noodig in door in een of andere incarnatie op aarde neder te dalen en de macht des kwaads te verdelgen. De tien awatårå's zijn de volgende:

1. Matsyå, de visch. In deze gedaante redde Wisnoe ten tijde van een watervloed den stamvader van het menschelijk geslacht.
2. Koermå, de schildpad. Toen goden en demonen de Melkzee (Ksiraarnawa) karnden, en daarmede het amreta (onsterfelijkheidswater) verkregen, strekte Wisnoe in de gedaante van een schildpad tot steunpunt voor den als karnstok gebruikten berg Mandårå.
3. Warâhå, het everzwijn. In deze gedaante hief Wisnoe met zijn tanden de door de machten der duisternis naar de onderwereld getrokken aarde, omhoog.
4. Nåråsingå, de man-leeuw. In deze gedaante versloeg Wisnoe den tiran Hiranijåkasipoe, toen deze de goden verdrukte.
5. Wamånå, de dwerg. Als Bali de wereldheerschappij verworven heeft, nadert Wisnoe in de gedaante van een dwerg, en vraagt om zooveel land, als hij in drie schreden kan overstappen. Na verkregen toestemming doorschrijdt hij in drie stappen aarde, lucht en hemel.
6. Påråsoerâmå, d.i. Råmå met de bijl. Als Påråsoerâmå verdelgde Wisnoe de trotsche ksatrijå's, toen zijn vader door een koning (ksatrijå) smadelijk was bejegend.
7. Råmå. Als Råmå, een prins van Ajodyå maakte Wisnoe een einde aan de heerschappij van den slechten demonenkoning Rawånå.
8. Kresnå. In de gedaante van een prins uit het rijk Madoerå, Kresnå genaamd, ontnam Wisnoe den dwingeland Kångså zijn macht en strafte hem. Later diende Kresnå tot leidsman van de Pandåwå's in hun strijd tegen hun slechte neven, de Koråwå's.

Door Kresnâ's leiding behaalden de Pandâwâ's de overwinning.

9. B o e d d h â. Onder den naam Boeddhâ verscheen Wisnoe op aarde en verkondigde een nieuwe leer.

10. K a l k i. Wisnoe zal nog eenmaal op aarde verschijnen en den naam van Kalki dragen om de snoodaards te verdelgen en een nieuw wereldtijdperk in te leiden.

De groote beteekenis van de olifant bij de Boeddhisten (men denke aan de heilige olifant van Siam) is hierdoor te verklaren, dat volgens de Boeddhistische mythologie de Bodhisatwa (toekomstige Boeddha) tot koningin Maya, de moeder van Siddharta (den lateren Boeddha Gautama), is nedergedaald in de gedaante van een olifant.

Dat het bezigen van symbolen in de religie een algemeen verbreid verschijnsel is, is bekend. Gestipuleerd dient echter te worden, dat bij de Javanen ook niet religieus aangelegden zich gaarne bedienen van symbolen, waarmede gezegd wordt, dat het bezigen van symbolen door Bagawan Mâhâresi niets bijzonders of buitengewoons oplevert. Ook het verklaren van woorden op etymologischen grondslag, de zgn „kérâtâbâsâ" is bij den Javaan een algemeen voorkomend gebruik. (Men leze hierover mijn bijdrage „Eenige opmerkingen aangaande de namen van Arjuna" in DJÂWÂ III.)

Ten slotte nog een woordje over de door Bagawan Mâhârĕsi aan de beteekenis van dien naam gegeven verklaring. Deze „bagawan" beschouwt het woord „rĕsi" als een synoniem van „resik" (rein, schoon), hetgeen een dwaling is. Het woord „resi" beteekent: asceet, ziener, terwijl de beteekenis van „mâhâ" is: „groot", zoodat „mâhârĕsi" beteekent: „groote ziener, groote asceet". In oud-Javaansche geschriften treft men een zeer veelvuldig gebruik van dat woord aan, in welke geschriften het wordt aangewend als een betiteling van „Wijzen".

Uit bovenstaande uiteenzettingen valt de gevolgtrekking te maken, dat de door Bagawan Mâhârĕsi gepredikte leer „Pambekasing Kamoerkan" een onschuldige leer is; onschuldig in zooverre, dat de gepredikte leerstellingen bij verreweg de meeste Javanen geen nieuwe perspectieven openen.

Toeloengagoeng, 3 December 1934.

BAMBANG GANDAWERDAJA
(EEN PALEMBANGSCH WAJANG-VERHAAL)

door

H. OVERBECK.

In „Djawa" jaarg. 14, bl. 104, heb ik een uittreksel gegeven van een Palembangsch Wajang-verhaal, Bambang To' Séna. In de inleiding tot dat artikel heb ik ook het een en ander vermeld over het handschrift, waarin ook nog een ander Wajang-verhaal is opgenomen, dat ik naar den held van het eerste gedeelte „Bambang Gandawerdaja" heb genoemd. Van dit verhaal is het onderstaande uittreksel gemaakt.

Dr. Drewes, aan wien ik het origineel ter inzage zond, schreef mij, terecht, dat het verhaal betrekkelijk nieuw en nogal chaotisch van samenstelling is, en dat de auteur niet erg klassiek onderlegd, betrekkelijk onontwikkeld en met de namen leelijk in de war is. Dit geldt in het bijzonder voor de tweede helft van het verhaal, die door een andere hand is geschreven dan de eerste. Terwijl het eerste gedeelte, dat de geschiedenis van Bambang Gandawerdaja/Gambir Anom bevat tot de ontmoeting met zijn vader en zijn huwelijk met prinses Indra Sari van Lantjang Kentjana, eenigszins samenhangend en in betrekkelijk goed Maleisch is geschreven, heeft de schrijver van het tweede gedeelte slechts een zeer flauw begrip van het verhaal, de eigennamen en de Javaansche woorden zijn hopeloos verbasterd, en ook de spelling van het Maleisch is zeer slordig. Hij schijnt echter naar een Ḍalang-tekst, of naar een door een Ḍalang voorgedragen verhaal te hebben gewerkt, want gedeeltelijk bestaan de verhalen van de tweede helft uit dialogen, zonder verbindenden tekst, en dikwijls zonder aanwijzing, wie eigenlijk de woorden zegt. Den loop van de handeling heb ik dikwijls uit deze gegevens moeten reconstrueeren.

Dr. Drewes was van meening, dat slechts een kort excerpt op zijn plaats zou zijn als bijdrage tot de kennis van de Sempalan- en Tjarangan-literatuur. Ik heb mij hieraan gehouden, en heb mij ook wat betreft de eigennamen beperkt tot die van de hoofdpersonen. Wat eene vergelijking met de zoogenaamde „klassieke" lakons betreft, zoo geloof ik te kunnen volstaan met verwijzingen naar de inhoudsopgaven in „Het Javaansch Tooneel" door J. Kats (deel I, Weltevreden 1923), in zoover ik de lakon's en eigennamen daarin heb terug kunnen vinden.

De opvatting, dat Ardjoena „de man van de geheele wereld" is (lelananganing sadjagad), en wel niet alleen als onoverwinnelijke held, maar ook als gepredestineerde echtgenoot van alle mooie prinsesjes, wordt volgens eene mededeeling van mijn medewerker R. Kismânâ ook in het hedendaagsche Java gedeeld. (Vergel. ook het „lalananging saboemi" in Kats, l, c. bl. 387, en „Djawa", jaarg. 14, bl. 225.)

Over het optreden van Sang Hjang Menang als beschermer van Ardjoena tegen Baṭara Goeroe heb ik geen Javaansche gegevens kunnen vinden.

De huwelijks-ceremoniën, in zoover in dit verhaal beschreven, zijn min of meer Maleisch: bruid en bruidegom worden opgetooid, dan volgt de processie van den bruidegom zevenmaal om de stad, de ontmoeting met de bruid en het „bersoewap-soewapan", het elkaar het eten in den mond stoppen.

Ardjoena verlaat in dit verhaal prinses Manggarsi, waarmee hij door wat de Sanskrit-literatuur euphemistisch het „Ghandarvahuwelijk" noemt, is ver-

bonden, zoodra deze zwanger is, om nooit weer naar haar om te kijken. Andere voorbeelden van zoo'n gedrag zijn in de Javaansche en Maleische literatuur genoeg te vinden, maar geen verklaring ervan. Eenige opheldering geeft misschien „The Ocean of Story" (Vertaling Tawney/Penzer, bd. III. London 1925, bl. 130). Een Vidyadhara heeft ook op de Ghandarva-manier een aardsche prinses getrouwd; zoodra zij zwanger is, zegt hij tot haar: „Wij hemelsche wezens zijn onderworpen aan deze wet: als een sterfelijk kind ontvangen is, moeten wij het achterlaten en heen gaan. . . . Zoo is het gekomen, dat ofschoon kuisch, gij u blootgesteld hebt aan het verwijt der onkuischheid; zorgt gij dus voor uw kind, ik zal terugkeeren naar mijn eigen verblijfplaats . . . ".

In den goden-hemel vraagt Baṭara Goeroe zijn ouderen broeder Baṭara Narada, welke vorst op de aarde een schoone dochter heeft. Baṭara Narada noemt vorst Linggaboewana van Madangkan Boelan [1]). Vele vorsten hebben reeds naar de hand van zijn dochter gedongen, maar zijn afgewezen, omdat Linggaboewana te hooge eischen stelt; hij vraagt namelijk den tuin Si Kartanadi [2]) met het gouden lusthuis en den berg Si Argapoera. Baṭara Goeroe beveelt aan Narada op de aarde neder te dalen en vorst Darmakoesoema van Ngamartawangsa te gelasten, met zijn broers naar Madangkan Boelan te gaan en bij vorst Linggaboewana voor hem, Hijang Djagad Karinata (Girinata), om diens dochter aanzoek te doen; alle eischen van Linggaboewana zullen worden vervuld. Narada zoekt Darmakoesoema op, die met zijn drie broers, Djodipati, Nakoela en Sadéwa, naar Madangkan Boelan vertrekt en aldaar door Linggaboewana hartelijk wordt ontvangen.

Ardjoena heeft een ascese van zeven jaar beëindigd, en wil met Semar, Pétroek en Nala Garèng, die zeer naar huis verlangen, naar zijn broers terugkeeren. Op hun tocht komen zij aan den weg, die naar Madangkan Boelan voert, en Ardjoena wenscht het rijk te zien. Zij komen in den tuin Panglipoer Lara en de Panakawans doen zich te goed aan de heerlijke vruchten, als plotselijk Semar een groep vrouwen ziet komen en vermoedt dat het de prinses is, die in den tuin wil gaan baden. De panakawans verschuilen zich; Ardjoena klimt in een Poḍakboom, bespiedt de dames, die zich met het plukken van bloemen en baden verlustigen, en wordt verliefd op prinses Manggarsi. De tak van den boom breekt, Ardjoena plompt in het water, en doet, alsof hij dood is. De meisjes schrikken, de hofdames vloeken, en allen vluchten uit het water. De prinses beveelt echter te onderzoeken, wat daar in het water is gevallen, en de hofdames vinden een jongeling, schoon als Baṭara Kamadjaja, maar zonder teekenen van leven. De prinses gaat zelf om hem te zien, wordt verliefd op hem en laat het lijk in het gouden paviljoen brengen. Semar komt, begint te jammeren, en vraagt de prinses om hulp; misschien is het leven slechts verdwaald en kan in dit geval door een betelpruimpje terug gebracht worden. De prinses laat haar betelkom uit het paleis halen, maakt een pruimpje gereed, kauwt het en wil het Ardjoena in den mond steken. Maar Semar zegt, dat zij dat met den mond (bertemoe moeloet) moet doen. De prinses is verlegen, maar op het aandringen van Semar en haar hofdames buigt zij zich neer, en mond op mond geeft zij haar betelpruimpje tusschen de lippen van Ardjoena, die dadelijk de oogen opslaat, de prinses omhelst en kust en niet weder loslaat, totdat hij haar liefde heeft gewonnen. Allen vertrekken naar het paleis van de prinses, waar zij den tijd aangenaam doorbrengen.

Op zekeren dag wil één van de hofdames van vorst Linggaboewana haar vriendinnen bij de prinses opzoeken,

hoort in het paleis van de prinses een mannestem en bericht dit aan vorst Linggaboewana. Vorst Darmakoesoema, die bij hem is, vraagt wat er gebeurd is. Maar het duurt drie uren, voordat Linggaboewana antwoordt. Darmakoesoema glimlacht, is echter van meening, dat het nu zijn plicht is geworden, deze zaak te onderzoeken, en de twee vorsten met Toemenggoeng Djodipati (Werkoedara) en Sawodjadjar (Nakoela), gaan naar het paleis van de prinses. De hofdames waarschuwen Ardjoena en zijn bruid. Ardjoena spreekt de prinses moed in, gaat de vorsten te gemoet, werpt zich voor de voeten van vorst Darmakoesoema en vraagt hem vergiffenis; hij had niet geweten, dat zijn broers hier waren. Vorst Linggaboewana vraagt wie die jonge man is. Darmakoesoema licht hem in, en doet glimlachende Ardjoena het verwijt, dat hij hem door zijn gedrag in groote verlegenheid heeft gebracht, aangezien hij voor Baṭara Goeroe naar de hand van de prinses had moeten dingen. Darmakoesoema wil dadelijk naar Ngamartawangsa terugkeeren, waar Baṭara Narada op hem wacht. Indien Ardjoena ruzie zou krijgen met Baṭara Goeroe, zal Darmakoesoema niet de partij van Ardjoena nemen, omdat Ardjoena hem al te zeer beschaamd heeft gemaakt. Darmakoesoema vertrekt met zijn broers; Linggaboewana keert bedroefd naar zijn paleis terug, en Ardjoena naar zijn bruid.

Ardjoena besluit met zijn bruid Madangkan Boelan te verlaten, om een te verwachten strijd tegen Baṭara Goeroe buiten het rijk uit te vechten. Linggaboewana geeft zijn toestemming.

Na een tocht van twintig dagen ontmoet Ardjoena Kresna, die hem al lang gezocht heeft om hem mede te deelen, dat Darmakoesoema en zijn broers door Baṭara Narada naar het goden-verblijf zijn gebracht, waar de toorn van Baṭara Goeroe ze heeft getroffen. Op raad van Kresna schept Ardjoena middels een tooverspreuk, die hij van Djembawan heeft geleerd, een temporaire stad, die Oekir Tawan (Nawan) wordt genoemd, en roept door bezwering den vorst van Pringgadani (Gaṭoetkatja, ook Djajalelana genoemd) en Anoman, die op den berg Kenḍali-sada in ascese leeft, tot zich.

Baṭara Goeroe heeft eveneens een stad doen ontstaan, Mertjoe-Indra genoemd, waarover (hij zelf als) vorst Kilat Janah [3]) het bevel voert. Aanvankelijk zijn Anoman en Gaṭoetkatja onoverwinnelijk, moeten echter vluchten voor Baṭara Goeroe's pijl Tjis [4]).

Op bevel van Kresna gaat Ardjoena zelf tegen Kilat Janah vechten, maar zijn pijlen Soeratama [5]) Aria Sengkali en Pasoepati [6]) kunnen Kilat Janah niet dooden. Kresna waarschuwt hem, dat hij tegen de wapens van Kilat Janah niet is opgewassen, maar Ardjoena weigert aan Kilat Janah's eisch, prinses Manggarsi af te staan, toe te geven zoolang hij nog in het leven is. Kilat Janah maakt zich gereed van zijn doodelijk wapen gebruik te maken, als Sang Hjang Menang [7]) zich in Ardjoena incarneert. Het wapen van Kilat Janah buigt voor Ardjoena ter aarde en keert terug naar zijn meester, die nu in Ardjoena Sang Hjang Menang herkent en met alle Déwa's, die met hem tegen Ardjoena hebben gestreden, op Ardjoena toekomt, zijn sembah maakt en om vergiffenis vraagt. Ardjoena antwoordt: „Hai Baṭara Goeroe, zijn wij niet vroeger overeen gekomen, tijdens den strijd met Praboe Nata Kwatjah [8]) in het godenverblijf, dat alle vrouwen op de aarde (doenia) mij als man zouden hebben? Nu wilt gij opeens dit verdrag omwerpen.Is dat niet een minder gepast gedrag, dat gij nu eens met een vrouw van de aarde wilt trouwen? Zijn er niet genoeg hemelnimfen in het goden-verblijf, die Uw vrouw kunnen worden? Dezen keer zal ik U Uw fout vergeven, maar als gij U nog eens op zoo'n minder gepaste manier gedraagt, zal ik U uit deze wereld verwijderen (engkau akoe lepaskan dari

doenia ini)". Ardjoena eischt verder, dat zijn vier broers naar Ngamartawangsa terug gezonden worden. Baṭara Goeroe zegt dit toe en verdwijnt samen met Sang Hjang Menang en alle Déwa's. Kresna verzoekt Ardjoena naar Ngamartawangsa terug te keeren, wat Ardjoena toezegt; hij wil echter eerst zijn echtgenoote naar Madangkan Boelan brengen.

Baṭara Goeroe geeft, in den hemel teruggekeerd, bevel aan Déwa Narada om het gebeente van de vier Pandawa's, die in de Kawah Tjandradimoeka [9]) vergruisd zijn, te verzamelen. Door offers en bezweringen worden de vier Pandawa's in het leven teruggebracht en keeren terug naar Ngamartawangsa, waar Kresna hen opzoekt en over Ardjoena's avonturen bericht.

Ardjoena keert terug naar Madangkan Boelan en bericht aan Linggaboewana, wat er gebeurd is. Na een verblijf van een maand weet hij, dat zijn echtgenoote zwanger is, en neemt afscheid van haar, om naar Ngamartawangsa te gaan. Als ze een zoon baart, moet deze Radèn Gandawerdaja [10]) worden genoemd. Mocht het een dochter zijn, dan mag de prinses zelf een naam voor haar kiezen. Zijn wapen Wardadali [11]) bestemt hij voor zijn zoon; als deze het noodig heeft, hoeft hij het maar te roepen, want het heeft de gedaante van een vogel. Ardjoena vertrekt met de panakawans naar Ngamartawangsa.

Prinses Manggarsi baart na negen maanden en tien dagen een zoon, die dan ook den naam Gandawerdaja krijgt. Met tien jaren gelijkt hij sprekend op zijn vader; met veertien jaren heeft hij alle krijgsmanswetenschap van zijn grootvader geleerd. Op zekeren dag vraagt hij zijn moeder, wie en waar zijn vader is, en deze verwijst hem naar zijn grootvader. Linggaboewana zegt hem, dat zijn vader Radèn Ardjoena, de middelste van de Pandawa's, is; diens verblijf is hem echter onbekend. Gandawerdaja besluit zijn vader te gaan zoeken. Praboe Linggaboewana stemt toe, aangezien hij door zijn helderziendheid weet, dat Gandawerdaja gelukkig met zijn vader zal worden vereenigd. Twee Patihs en duizend man zullen Gandawerdaja vergezellen. Door zijn moeder wordt hij over het wapen van zijn vader ingelicht, en vertrekt, nadat hij zijn moeder verzocht heeft, hem zijn schuld voor de melk, die hij uit haar borsten heeft gedronken, kwijt te schelden. (hendaklah iboekoe halalkan air soesoe boenda jang patik minoem).

Er is een machtige vorst uit het menschengeslacht, Praboe Poespa-Indra. Zijn onderdanen zijn boeta's en raksasa's. De naam van zijn rijk is Gambangkentjana. Eens vraagt hij zijn Patih, welke vorst een mooie dochter heeft. De Patih noemt vorst Soejoedana van Astina, en Poespa-Indra besluit zijn Patih met een brief naar Astina te zenden, om naar de hand van prinses Lesmanawati te dingen.

Op dit tijdstip komt Gandawerdaja naar Gambangkentjana, en besluit zich meester van het rijk te maken. In den strijd met Poespa-Indra roept Gandawerdaja zijn tooverpijl, en waarschuwt Poespa-Indra, dat nu zijn einde is gekomen. Poespa-Indra antwoordt, dat hij de „Marga antaka" ziet, en verklaart op Gandawerdaja's vraag, dat dit den weg naar den dood beteekent (djalan mati). De pijl slaat hem het hoofd af, de Patih biedt zijn onderwerping aan, en Gandawerdaja trekt de stad en het paleis binnen. De vorstin en alle bijvrouwen van vorst Poespa-Indra volgen hun meester in den dood; de jongere weduwen van de gesneuvelden overwegen echter, dat zij nog kans hebben een rijken koopman, ambtenaar of een radèn te krijgen, die beter is dan een doode man, die toch niet in het leven terug keert, en troosten zich, „zooals de lezer toch wel zal begrijpen".

Gandawerdaja wordt vorst van Gambangkentjana onder den naam Gambir

Anom [12]); zijn rijk, dat aan de kust ligt, wordt bloeiend en vermaard. Eens vraagt hij zijn Patih Djaja Santika [13]), waar wel nog een rijk te vinden is, dat even groot is als het zijne, en de Patih noemt Astina, waarvan Soejoedana vorst is. Deze heeft negen broers en een zuster, een zoon, Lesmana Mandrakoemara, en een dochter Dèwi Lesmanawati. De Prins is mooier dan zijn zuster, maar de mooiste is Dèwi Banoewati, de echtgenoote van vorst Soejoedana. Gambir Anom zendt zijn Patih Djaja Santika naar Astina met een brief, waarin hij eischt, dat Soejoedana zijn echtgenoote Banoewati aan hem zal afstaan. Den brief moet de Patih persoonlijk in de hand van vorst Soejoedana geven. De Patih zeilt weg en Gambir Anom laat leger en schepen voor een strijd gereed maken (mariam, lila en senapan).

Maharadja Soejoedana bespreekt met vorst Baladéwa en Ḍangjang Doerna den toestand van het rijk Astina, dat eigenlijk twee hoofḍen heeft. Doerna is van meening, dat men het rijk niet aan de Pandawa's moet teruggeven, aangezien Hjang Djagad Pamesṭi Goeroe toornig op hen is, omdat Radèn Ardjoena hem Dèwi Manggarsi heeft ontnomen. Soejoedana vertelt zijn vrienden zijn droom, dat door een overstrooming al zijn kinderen en zijn onderdanen verdronken; hij zelf echter werd gered door zich aan een klein stukje licht hout vast te klampen. Zijn vrienden houden dit voor een gunstig voorteeken, en Doerna meent, dat Hjang Djagad Karinata (Girinata) het rijk en den vorst van Astina zal verheffen. Soejoedana vraagt Togog naar zijn meening; Togog ziet in den droom de voorspelling, dat Astina in een oorlog zal worden verwikkeld, dat het wel niet verwoest zal worden, maar dat de vorst beschaamd zal worden. Soejoedana geeft Togog gelijk, want hij houdt dezen voor helderziend (teroes peningalan).

Patih Djaja Santika van Gambangkentjana komt, met den brief van Gambir Anom. Soejoedana gelast zijn broer Djajadrata den brief in ontvangst te nemen. Ḍe Patih wil hem niet afstaan, totdat Praboe Baladéwa hem duidelijk maakt, dat als Gambir Anom zelf was gekomen, de vorst van Astina den brief zelf in ontvangst had genomen; zooals het is, is het gepast, dat de Patih den brief afstaat aan Djajadrata, die ook vorst is. De Patih ziet dit in, en Djajaḍrata leest den brief voor, die zoo hoogmoedig en beleedigend is, dat Soejoedana in woeḍe ontsteekt, en dat Djajadrata het schrijven verscheurt en Patih Djaja Santika in het gezicht werpt. In het gevecht dat ontstaat, wordt Patih Djaja Santika door den pijl van Baladéwa teruggedreven; hij overvalt echter Astina in den nacht als Soejoedana de eerste overwinning met een groot feest viert, en stormt het paleis binnen. Soejoedana met zijn zoon Lesmana Mandrakoemara en Baladéwa vluchten zonder eenig gevolg uit de stad. Patih Djaja Santika voert het bcheer over Astina en zendt rijken buit naar vorst Gambir Anom.

Kresna, zijn zoon Radèn Parang Garoeda (Samba) en zijn neef Angkawidjaja, die pas met Siti Soendari is getrouwd, zitten bijeen, als opeens bericht komt, dat Baladéwa en Soejoedana zonder de insigniën van hun rang aankomen. Kresna ontvangt ze en hoort het bericht; wat met Dèwi Banoewati gebeurd is, weten zij niet, en Kresna is verwonderd dat Soejoedana oogenschijnlijk niets heeft gedaan om haar in veiligheid te brengen. De andere Korawa's komen eveneens en begroeten Kresna zeer beschaamd. Baladéwa stelt voor, aan de Pandawa's hulp te vragen. Kresna zwijgt. Angkawidjaja werpt zich voor de voeten van Kresna en vraagt om naar Ngastina te mogen vertrekken. Kresna waarschuwt hem, dat dit mogelijkerwijs voor hem ongeoorloofd zou kunnen zijn en onheil ten gevolge hebben (djadi pemali atas

anakkoe). Maar Angkawidjaja laat zich niet weerhouden. Kresna gelast eindelijk Radèn Parang Garoeda om hem te vergezellen, en de twee vertrekken samen met Semar, Pétroek en Nala Garèng.

Gambir Anom is zeer vertoornd over het eigenmachtig optreden van Djaja Santika, en vertrekt in alle haast naar Astina. Hij vindt daar Angkawidjaja reeds in een gevecht met Patih Djaja Santika, en neemt zelf den strijd tegen hem op. Hij en Angkawidjaja zijn echter zoo gelijk van gestalte en krachten, dat geen van beiden den ander kan overwinnen. Kresna is intusschen naar Ngamartawangsa gegaan en heeft aan de Pandawa's bericht, wat er gebeurd is, en dat Angkawidjaja en Parang Garoeda naar Astina zijn vertrokken. Gaṭoetkatja spoedt zich om zijn neef Angkawidjaja te helpen, en vindt hem in gevecht met een vijand, die zoo sprekend op Angkawidjaja lijkt, dat Djajalelana verbaasd is.

De Pandawa's komen en kijken verwonderd naar Gambir Anom. Ardjoena wil eindelijk met zijn pijl Pasopati een einde aan het gevecht maken, maar Kresna houdt hem terug, herinnert hem aan zijn strijd met Baṭara Goeroe om Prinses Manggarsi, en vraagt of deze een zoon heeft of niet, want de jongen lijkt sprekend op Ardjoena. Deze bergt daarop zijn pijl weer op, en, om den vreemdeling op de proef te stellen, neemt hij Angkawidjaja's plaats in. Gambir Anom schiet zijn pijl Wardadali op Ardjoena af; die pijl maakt echter een sembah voor Ardjoena, en ook de andere wapens weigeren Ardjoena te raken. Gambir Anom is ten einde raad en jammert, dat hij nu afscheid moet nemen van zijn moeder, en dat hij er niet in geslaagd is, zijn vader te vinden. Ardjoena vraagt geroerd naar den naam van zijn wapen en van wien hij het heeft gekregen. Gambir Anom vertelt zijn afkomst; Ardjoena geeft zich als zijn vader te kennen en de strijd is beëindigd.

Gambir Anom wordt aan Kresna en de Pandawa's voorgesteld, en gaat met hen naar Dwarawati, waar hij Baladéwa, Soejoedana en Karna ontmoet, en hun om vergiffenis vraagt. Met hen gaat hij naar Astina, waar groote feesten plaats hebben, en tenslotte keert hij met de Pandawa's en Kresna terug naar Ngamartawangsa.

Kort daarna komt een gezant van Soejoedana, om het voorstel te doen, Gambir Anom met Prinses Lesmanawati te doen trouwen. De Pandawa's stemmen toe. Gambir Anom wil echter eerst nog zijn moeder opzoeken, die hij zoo lang niet heeft gezien, voordat hij naar Astina gaat.

(Van hier af begint het verhaal minder duidelijk te worden).

Op zijn tocht door de lucht komt Gambir Anom over het rijk Lantjang Kentjana [14]) en vindt aldaar den vorst Sisrawana in gevecht met vorst Pertjoena van Oekir Galoeng. De vorst van Lantjang Kentjana heeft zijn dochter Prinses Indra Sari (Retna Sari) beloofd aan dengene, die in staat is zijn rechter- en linkerschouder te breken. Gambir Anom vraagt ook een poging te mogen doen, en met zijn pijl Wardadali breekt hij de schouders van den vorst van Lantjang Kentjana. Hij strijdt dan tegen vorst Pertjoena, en slaat dezen met zijn pijl het hoofd af. Door den vorst van Lantjang Kentjana wordt Gambir Anom getrouwd met Prinses Indra Sari, en na korten tijd trekt hij met zijn nieuwe echtgenoote verder naar Gambang Kentjana, laat ook zijn grootouders en zijn moeder van Madangkan Boelan halen, en viert met hen groote feesten. Eindelijk keert hij naar Ngamartawangsa terug; zijn grootouders, zijn moeder en Prinses Indra Sari moeten in Gambang Kentjana blijven; aan laatstgenoemde vertelt hij, dat hij door zijn vader naar Ngamartawangsa is ontboden, waar misschien gewichtige dingen aan de hand zijn.

In Ngamartawangsa heeft Darmakoesoema intusschen Kresna geraadpleegd,

hoe deze over het huwelijk van Gambir Anom met Prinses Lesmanawati denkt. Kresna is van meening, dat men Soejoedana's wensch moet nakomen, al heeft deze misschien slechte bedoelingen.

Gambir Anom komt, en samen vertrekken zij naar Astina, waar reeds alles voor het feest bereid is. Gambir Anom en Prinses Lesmanawati worden door den Kadli (aldus !) in den echt verbonden. Drie maanden na het huwelijk vertrekken Kresna en Darmakoesoema. Soejoedana echter koestert wraakplannen tegen Gambir Anom en vreest ook voor zijn eigen heerschappij over Astina. Met Dangjang Doerna en Patih Sangkoeni besluit hij Gambir Anom, die tot nu toe nog nooit zijn paleis heeft verlaten, naar de Aloen[2] te lokken, door daar een toernooi met muziek door de jongere prinsen te houden. Als Gambir Anom komt, moet hij worden overvallen, aan den stam van den Waringin Koeroeng op de Aloen-aloen worden vastgebonden en door vorsten, officieren en legers met kanonnen, geweren en pijlen worden beschoten, totdat hij dood is. Zoo geschiedt. Gambir Anom hoort de muziek, mengt zich onder de spelers, wordt naar den Waringin Koeroeng gedrongen en beschoten, tot hij in zwijm valt.

Vorst Djajalelana heeft een gevoel, dat met Gambir Anom iets gebeurd is, neemt afscheid van zijn moeder Dèwi Arimbi en vliegt door de lucht naar Astina. Hij ziet wat er gebeurt, trekt den geheelen Waringin uit en brengt dezen met den bewusteloozen Gambir Anom naar Ngamartawangsa. De Pandawa's en Kresna brengen hem weer tot bewustzijn en Darmakoesoema geeft bevel, alle legers zijner broers en neven op te roepen om den moedwil van Soejoedana te gaan straffen [15]).

Op raad van Kresna worden echter Nakoela en Gaṭoetkatja met Samba naar Astina gezonden, om te zeggen, dat Gambir Anom bij den vorst van Ngamartawangsa komen moet; de andere Pandawa's zullen intusschen met de krijgsmacht volgen.

Nakoela en Gaṭoetkatja in Astina gekomen, zeggen aan Soejoedana, dat zij gezonden zijn om Gambir Anom af te halen, die voor Darmakoesoema naar de Poeter Tasik moet gaan. Soejoedana denkt drie uren lang na, voordat hij het antwoord geeft, dat Gambir Anom ziek is en nog niet weer genezen. De gezanten moeten maar terugkeeren. Hij zelf zal wel later naar Ngamartawangsa komen om Darmakoesoema op te zoeken. De gezanten vragen echter, Gambir Anom te mogen zien; Soejoedana verbiedt dit, aangezien Gambir Anom nog in zijn wittebroodsweken is. Ze staan er op. Soejoedana maakt zich boos, en verwijt hen, dat zij niet weten, wat vorsten betaamt, waarop de strijd begint.

De Pandawa's kome n met hun legers en in een lange reeks van gevechten, waarin Gambir Anom boven alle anderen uitmunt, worden de Korawa's en hun vrienden gevangen genomen, en Radèn Lesmana Mandrakoemara door Gambir Anom gedood [16]). Darmakoesoema vraagt Kresna, of Gambir Anom vorst van Astina moet worden. Gambir Anom zegt echter, dat Radèn Angkawidjaja de eenige is, die er voor in aanmerking kan komen; hij zelf heeft zijn rijk Gambangkentjana, waar hij voor zijn grootouders en zijn moeder moet zorgen, en verder nog Madangkan Boelan, dat hij met Gambangkentjana zal vereenigen. Kresna vindt dit de beste oplossing, en Angkawidjaja wordt met groote feestelijkheden als Praboe Anom van Astina gekroond. De gevangen Korawa's worden vrij gelaten en voor Darmakoesoema gebracht. Soejoedana onderwerpt zich aan diens bevelen, en Darmakoesoema besluit, dat Soejoedana zich naar zijn verblijfplaats Karang Gerangsang moet terugtrekken. Dangjang Doerna zal de leeraar van Angkawidjaja (Praboe Anom) worden. Patih Sangkoeni, Toemenggoeng Djajadrata en Bambang Soetama worden Pa-

tihs van Praboe Anom, en wie wrok koestert tegen den Praboe Anom van Astinapati, zal zwaar gestraft worden. Allen beloven gehoorzaamheid.

Baṭara Goeroe in het godenverblijf houdt een vergadering van alle Déwa's en belooft dengene, die de lajang Kalima Sada van de Pandawa's kan stelen, als belooning tot vorst over alle andere Déwa's in het godenverblijf te zullen maken. Een Déwa uit het Westen (Magrib), Baṭara Lindoedjagad, biedt zich voor dit doel aan. God Karmadjaja (Kamadjaja) gaat de Pandawa's waarschuwen. Na zijn vertrek bespreekt Darmakoesoema de zaak met Kresna. Alle Pandawa's en hunne zoons worden opgeroepen; de troepen moeten buiten de stad waken, de officieren rondom den kraton, de vorsten in de audiëntie-hal en Kresna zelf binnen den kraton. Ardjoena moet Sang Hjang Menang opzoeken, die hem tot den man van de geheele wereld (lanang sadjagad) heeft gemaakt. Hij bericht, dat Baṭara Goeroe aan de Pandawa's de Kalima Sada wil ontnemen, en vraagt, of dit op wensch en op last van den Allerhoogste (Sang Sinoehoen) geschiedt. Sang Hjang Menang gelast Ardjoena naar Ngamartawangsa terug te keeren, waarheen hij zelf spoedig zal volgen.

Baṭara Lindoedjagad is vorst van Djoenggring Salaka [7]). Hij laat zijn rijk en zijn echtgenoote onder de bewaking van zijn Patih Lindoe Djajapoeroesa achter, en daalt neer naar Ngamartawangsa. Hij vindt stad en kraton bewaakt, brengt door een toovermiddel „Pasirap Bangki" alle vorsten in de audiëntie-hal in slaap en komt tot aan den kraton, kan echter geen deur vinden, wel overal boeta's en raksasa's. Door zijn helderziendheid vindt hij uit, dat Kresna in deze gedaante den kraton omsloten houdt. Hij neemt de gedaante aan van een heel klein insect, kruipt tusschen de fijne lichaamshaartjes door in den kraton, neemt de Kalima Sada en draagt ze in een zijden doek weg door de lucht.

Semar wordt wakker, zijn geschreeuw doet de anderen opschrikken. Djajalelana zet den dief achterna en valt hem aan, wordt echter op de aarde geslingerd. Kresna zegt, dat men voorloopig moet afwachten.

Baṭara Lindoedjagad komt in zijn rijk terug en geeft de Kalima Sada aan zijn echtgenoote; ze wil het pakje openen, maar een stem doet zich hooren: „Als gij mij wilt openen, zoek dan de dansvrouw Lalai Djiwa en haar gamelanspelers Pantjapoetra, dan moogt gij mij openen".

Baṭara Lindoedjagad zendt zijn Patih Djajapoeroesa uit, om deze ronggèng te zoeken.

Kresna gelast Srikandi als ronggèng Lalai Djiwa op te treden, haar vijf gamelanspelers (pantjaks) zullen zijn: Djajalelana, Angkawidjaja, Bambang Irawan, Gandawerdaja (aldus) en Semar. Djodipati wordt houtverkooper.

De troep trekt spelende door de landen en ontmoet eindelijk Patih Djajapoeroesa. Tegen zes ringgits nemen zij aan bij den vorst van Djoenggring Salaka te spelen. Ze gaan naar den kraton, en de vorst beveelt de ronggèng binnen te brengen, de pantjaks buiten te laten. De ronggèng beweert echter zonder de pantjaks niet te kunnen dansen, en de Patih maakt het den vorst duidelijk, dat zij uit de goenoeng komt en niet aan stadsmuziek gewend is. De vorst stemt toe, dat allen den kraton binnenkomen, en de ronggèng danst op de muziek van haar pantjaks bij de vorstin. Deze opent nu de Kalima Sada, en daaruit komen Darmawangsa, Ardjoena, Nakoela en Sahdéwa te voorschijn. Als de vorstin Ardjoena ziet, glimlacht zij hem verliefd toe, en hij omhelst en kust haar en draagt haar naar het slaapvertrek ([18]).

Darmakoesoema gelast Gaṭoetkatja de deur te bewaken, dat niemand binnen komt; de anderen moeten zich gereed maken voor den strijd. Als Baṭara Lindoedjagad in zijn kraton wil komen,

houdt Gaṭoetkatja hem tegen, de vorst schopt de poort stuk en de strijd begint, nadat Gaṭoetkatja zijn naam heeft genoemd, en Lindoedjagad beseft, dat hij met de Pandawa's te doen heeft.

Kresna komt eveneens naar Djoenggring Salaka en vindt Ardjoena in tweegevecht met Lindoedjagad. Kresna gelast de Pandawa's zich vechtende langzaam terug te trekken naar Ngamartawangsa, van waar de familieleden van de Pandawa's, Adibrama en anderen en eveneens Anoman zullen komen.

Sang Hjang Menang maakt de ronde door de wereld en vindt Ardjoena in gevecht met Baṭara Lindoedjagad, die door de hulp van Baṭara Goeroe onoverwinnelijk is. Sang Hjang Menang besluit zich in Ardjoena te incarneeren, wil echter eerst nog den strijd wat aanzien.

Aan de zijde van Baṭara Lindoedjagad vechten de goden, zoo Baṭara Brama tegen Adibrama, Baṭara Bajoe en Baṭara Indra, die door den Praboe Anom van Astinapati (Angkawidjaja) gevangen genomen wordt, terwijl Gambir Anom Baṭara Soerja met het zijden werpnet (djala soetera) gevangen neemt. Baṭara Lindoedjagad jaagt daarop echter het geheele Pandawa-leger uit elkaar, en Ardjoena staat alleen op het slagveld tegenover hem. Zij strijden met elkaar, en Ardjoena staat op het punt het onderspit te delven, als Sang Hjang Menang zich in hem incarneert. Ardjoena pakt Baṭara Lindoedjagad en (uit hem sprekende) zegt (Sang Hjang Menang), dat het hem wel bekend is, in wiens opdracht Lindoedjagad strijdt. Hij zendt hem terug naar Baṭara Goeroe, die beter zelf de zaak in handen had genomen, in plaats van bij anderen hulp te zoeken. Het is hem wel bekend, dat Lindoedjagad een Déwa uit het Westen is, en indien hij niet op last van zijn opdrachtgever had gevochten, zou hij als vorst worden afgezet. De andere Déwa's komen en vragen Ardjoena vergiffenis; het is hem bekend, dat zij gedwongen waren te helpen. Ardjoena zendt hen eveneens terug naar Baṭara Goeroe; indien zij zulks prefereeren, is hij echter gaarne bereid op het slagveld met hen te spelen.

De strijd eindigt en de Pandawa's keeren terug naar Ngamartawangsa, waar de overwinning met groote feesten wordt gevierd.

Nu volgt de geschiedenis van Radèn Pantjawala. Hij heeft een afbeelding ontvangen van een onbekende Prinses [*]) en raakt verliefd op het origineel. Met zijn vertrouwden vriend en patih Bambang Soerapati en Semar, die ook het origineel niet kennen, besluit hij de prinses te zoeken, en verdwijnt met deze twee en Pétroek en Nala Garèng in den nacht uit het paleis. Als dit den volgenden ochtend bemerkt wordt, vallen zijn ouders in zwijm; Kresna komt, raadpleegt de sterrenwichelaars en hoort, dat Pantjawala nog in leven en met Soerapati, Pétroek, Semar en Nala Garèng onderweg is, om iemand te zoeken.

Pantjawala heeft de zee bereikt en trekt langs de kust; opeens komt een garoeda en draagt Soerapati weg. Pantjawala wil hem niet in den steek laten, Semar leert Pétroek en Nala Garéng de vliegkunst en samen vliegen zij naar den overwal. Aldaar ontmoeten zij een reusachtige slang. Pantjawala vraagt haar om hem te verslinden, aangezien hij zonder zijn vriend en Patih niet wil leven; de slang geeft hem echter een edelgesteente uit haar hoofd, een talisman, die al zijn wenschen zal vervullen, en waarin zich bovendien zeven vorsten der djins met hun legers bevinden, die voor hem zullen strijden.

Verder trekkende ontmoet hij de grenswachters van het rijk Gondamajoe, die hem willen tegenhouden, indien hij niet zijn kain, zijn dodot en zijn kris afstaat, die in strijd zijn met de kleedingsbepalingen van hun vorst. Pantjawala weigert, de strijd begint en de djins uit zijn talisman dringen de wachters terug naar de stad. Pantjawala zelf gaat de

stad in; hij vindt in een paleis een wonderschoone Prinses, Toendjoeng Bang [20]), die hem naar zijn naam en afkomst vraagt. Pantjawala noemt zijn naam en als zijn rijk Tjempala Redja [21]). Hij zoekt het origineel van het beeld, dat hij haar toont. Prinses Toendjoeng Bang zegt hem haar hulp toe, indien hij haar wil bevrijden, want zij is geschaakt (dimaling) door vorst Dītya Soera [22]), die met de Prinses Indra Sari van Soeratelang, het origineel van de afbeelding, verloofd is. Pantjawala bergt haar in een tooverdoosje (tjoepoe manik asṭagina [23]) op, en neemt haar mee naar het slagveld, waar zijn djin-leger reeds met den vorst van het land in gevecht is. Bambang Soerapati is door den garoeḍa op den boom Paoeh Djanggi gebracht, bevrijdt zich echter, slaat den garoeḍa het hoofd af en vliegt weg, om Pantjawala te zoeken. Hij vindt hem in gevecht met vorst Dītya Soera, slaagt er echter niet in zijn vijand te dooden, die telkens herleeft.

Gaṭoetkatja, die een ronde door de lucht maakt, vindt Pantjawala eveneens en neemt voor hem den strijd op. Maar Dītya Soera herleeft telkens, ook als Djajalelana hem in tweeën hakt en de eene helft in de zee in het Zuiden, de andere helft in de zee in het Noorden slingert. Van Prinses Toendjoeng Bang hooren zij, dat vorst Dītya Soera een zoon van een pandita met bovennatuurlijke krachten is, die zijn leven (pati oerip) bewaakt. Het leven van den vorst is een „Peking djaja sedjoḍo" (peking = vogel, klein rijstdiefje), dat in een gouden pot is opgesloten. De Prinses vliegt met Soerapati naar de kust, en over de zee wandelende bereiken zij het eiland, waar de pandita ascese oefent.

Soerapati moet zich in het slot van de halsketen van de Prinses verbergen, en Toendjoeng Bang zoekt den pandita op, die haar vriendelijk en vaderlijk met „mijn dochter" aanspreekt. Maar Toendjoeng Bang wil van deze verhouding niets weten; ze wil de echtgenoote van den pandita worden en weet den ouden heer zoo prachtig beet te nemen, dat hij haar het geheim mededeelt en haar opdraagt over den „Peking djaja sedjoḍo" te waken, terwijl hij zelf naar zijn paleis gaat om het bruidsbed gereed te maken.

Soerapati trapt den gouden pot stuk en grijpt den „Peking djaja sedjoḍo", bergt hem in een gouden doosje op, en vlucht met de Prinses. De pandita zet hen achterna. Soerapati vecht met hem, mag hem echter op last van de Prinses niet aanraken en legt het bijna af. De Prinses werpt hem met haar radpijl, die pakt den pandita en voert hem weg, zoodat hij nooit op deze wereld kan terugkeeren. Prinses Toendjoeng Bang en Soerapati zoeken Pantjawala op, en deze doodt nu vorst Dītya Soera met zijn tooverkrachtigen pijl. Allen vertrekken naar Soeratelang, waar Pantjawala met Prinses Indra (Retna) Sari, het origineel van de afbeelding, trouwt.

Vorst Oekir Séna [24]), de broeder van vorst Dītya Soera (hier Dītya Séna), wil den dood van zijn broer wreken, laat zijn leger oproepen en vertrekt zelf naar Soeratelang. Hij ontvoert Pantjawala uit het bruidsbed en sluit hem in een gevangenis op, waarop hij groote bergen stapelt. De ingang tot de grot wordt door officieren bewaakt. Prinses Toendjoeng Bang met Gaṭoetkatja en Soerapati zoeken Pantjawala en ontdekken de wachters, geven voor verdwaald te zijn, verzoeken de gevangenis te mogen zien en vinden Pantjawala schreiende en klagende. Ze bevrijden hem en verslaan de wachters.

Vorst Oekir Séna snelt te hulp. Gaṭoetkatja strijdt tegen hem en draait hem eindelijk den nek om. Allen keeren terug naar Soeratelang, waar groote feesten plaats hebben. Na zeven maanden verlangt Pantjawala zijn ouders weer te zien. Prinses Indra Sari zal hem begeleiden. In een vliegend, gouden paleis, hem geschonken door zijn schoonvader, den

vorst van Soeratelang, vertrekken Pantjawala, Gaṭoetkatja, Soerapati en de Panakawans, waarvan Semar intusschen een pandita met groote, bovennatuurlijke krachten is geworden.

Onderweg ontmoeten zij Ardjoena en Djoḍipati, die op zoek naar Pantjawala waren uitgetrokken, in strijd met den vorst van Mertalaja. Pantjawala doodt den vorst en kroont zijn vriend Bambang Soerapati tot Praboe Anom van Mertalaja. Eindelijk komen zij terug in Ngamartawangsa, tot groote vreugde van Pantjawala's ouders en familieleden. Kresna komt eveneens om aan het feest deel te nemen. Darmakoesoema en Kresna besluiten hunne zoons tot hunne opvolgers te maken, en zelf zich in het kluizenaarsleven terug te trekken. Pantjawala wordt onder den titel van Praboe Anom Koesoema Joeda tot vorst van Ngamartawangsa gekroond [16]) en Darmakoesoema is de eerste, die den jongen vorst op zijn troon huldigt, na hem Kresna en de andere Pandawa's. Bij deze gelegenheid hebben dan nog de volgende veranderingen plaats:

Nakoela wordt vorst van Poeter Tasik.

Sadhéwa wordt vorst in de Keïndraan, met den titel Praboe Anom Djajakoesoema.

Bambang Irawan wordt Praboe Anom van Mertjoe Indra.

Darmakoesoema wordt pandita Djajakoesoema en gaat op den berg Indra Kila een kluizenaarsleven leiden, samen met Ardjoena als Adjar Leksana Déwa en Djodipati als Poeṭoet Djagal Abilawa.

Adibrama wordt vorst van Jaksasoera.

Raden Antaredja wordt vorst van Soeratelang.

Naga Séna wordt vorst van Tasik Brama.

Naga Branta wordt vorst der djins in het rijk Goewa Siloeman.

Later worden nog de kinderen van den vorst van Poeter Tasik (Nakoela) en den vorst van Mertjoe Indra (Irawan), Prins Soekmadjaja en Prinses Retna Indra, in den echt verbonden.

AANTEEKENINGEN.

1) Mendang Kamoelan? Kats 166 e.v.
2) Sekar Tanadi? Patih Kartanadi (Soewanda) K. 195 e.v.
3) Ook: Pantjat Janah. Pantjatnjana, vorst van Goewabaroeng K. 257?
4) Tjis — priesterstaf met ijzeren punt?
5) Sarotama, K. 240.
6) Pasopati, K. 240.
7) Vader van Sang Hjang Toenggal, en grootvader van Baṭara Goeroe. Vergelijke ook K. 356.
8) Niwata Kawatja, K. 397 e.v.
9) De helleketel, K. 167 e.v.
10) Vergel. Lakon Gandawardaja, K. 298, waarvan echter de inhoud niet met dit verhaal overeenkomt. In de inhoudsopgave wordt niet vermeld, wiens zoon Gandawerdaja is; in de uitgave van Volkslectuur wordt Gandawerdaja door Ardjoena als zijn zoon erkent. Door mijn medewerker R. Kismono ontving ik een inhoudsopgave van een lakon, dat hij kort geleden te Jogjakarta had gezien, en waarin Gandawerdaja de zoon is van Ardjoena en prinses Gondawati. Het lakon komt eenigszins overeen met het lakon „Alap-alapan Gondowati" (K. 341), maar noch uit de inhoudsopgave in K. noch uit de uitgave van Volkslectuur van deze lakon blijkt, dat Gandawardaja uit dit huwelijk is gesproten.
11) Ardadedali, K. 240.
12) Gambir Anom is een aangenomen naam van Irawan, vergel. Lakon Gambir Anom, K. 339, waarvan echter de inhoud ook niet met dit verhaal overeenkomt.
13) K. 293 Patih van Paranggoemilang.
14) Ngrantjang Kentjana in lakon Gambir Anom, K. 339?
15) Vergel. lakon Bambang Dana Salira, K. 379, waarin iets dergelijks verteld wordt van Bambang Dana Salira, een andere zoon van Ardjoena, die door een avontuur met prinses Lesmanawati een huwelijk van deze dochter van Soejoedana met een zoon van Karna onmogelijk maakt.
16) In de „klassieke" lakons wordt Lesmana Mandrakoemara in den grooten strijd ge-

dood door Angkawidjaja, kort voor diens eigen dood, vergel. lakon Pedjahipoen Angkawidjaja, K. 428.

17) In K. 289 e.v. het verblijf van Baṭara Goeroe.

18) Vergel. tot zoover lakon Swarga Bandang, K. 334, waarin echter niet de Kalima Sada, maar het verdwenen hoofd van Ardjoena door Srikandi als danseres Lalidjiwa wordt herkregen.

19) Hoe en door wien wordt niet gezegd. Dit geheele verhaal tot aan het slot kon ik niet in de „klassieke" lakon's terugvinden. Volgens deze trouwt Pantjawala met Ardjoena's dochter Pregiwati, lakon Pantjawala kalaroeng, K. 286. Ook met de eigennamen van dit slotverhaal was niet veel te beginnen.

20) Een vorst van Teraté bang wordt vermeld K. 249 e. v.

21) K. 275 e. v.

22) Geschreven: Diktjasoera.

23) K. 205.

24) Oegraséna, K. 249 e. v.?

25) Dit en de rest klopt zoo weinig met de „klassieke" lakons, dat het niet de moeite waard scheen, de verschillen enz. uit te pluizen. De Maleische schrijver moest een slot hebben, en heeft er maar op tos gefantaseerd.

PRIJSVRAAG.

Het Hoofdbestuur van het Java-Instituut deelt mede, dat Zijne Hoogheid P. A. A. Mangkoenagoro VII te Soerakarta het Java-Instituut heeft gemachtigd tot het uitschrijven van een prijsvraag voor een Nederlandsche vertaling van de, naar de meening van vele litterair ontwikkelden te Soerakarta ten onrechte aan K. G. P. A. A. Mangkoenagoro IV toegeschreven, doch in feite door R. M. Ng. Wirjokoesoemo samengestelde

SERAT WÉḌATAMA,

en wel naar den zes zangen omvattenden tekst, gelijk die is opgenomen in de Verzamelde Werken van K. G. P. A. A. Mangkoenagoro IV, uitgegeven door het Java-Instituut, deel III (1928) blz. 108—140.

De Jury wordt gevormd door de heeren:

Prof. Dr. G. W. J. Drewes, Hoogleeraar a/d Rechtshoogeschool, Batavia-Centrum, Panaroekanweg 11;

R. M. A. A. Koesoemo Oetoyo, Lid van den Volksraad en

R. Ng. Dr. Poerbotjaroko, Conservator der Handschriften van het Koninklijk Bataviaasch-Genootschap.

De wijze van vertaling, proza dan wel poëzie, staat ter keuze van de inzenders.

De eerste prijs bedraagt f 200,—; de tweede f 100,—; de derde f 50,—.

De Jury is gerechtigd, één of meer prijzen niet toe te kennen.

Inzendingen moeten vóór 1 Januari 1936 in het bezit zijn van den Voorzitter der Jury. Het werk moet aan één zijde van het papier, met een duidelijk hand-, of liever nog in machineschrift zijn geschreven; onder een motto of schuilnaam worden ingediend; en voorzien zijn van een gesloten enveloppe, die het motto of den schuilnaam en tevens naam en adres van den inzender bevat. Deze enveloppen worden eerst geopend als de Jury met haar oordeel gereed is.

Alle inzendingen blijven het eigendom van het Java-Instituut.

Het Java-Instituut heeft het recht van publicatie in het tijdschrift DJÅWÅ op de daarvoor geldende voorwaarden.

VOLKSKUNDE VAN JAVA III

door

J. W. VAN DAPPEREN.

VII. Pralambang Alam. Tegal. [1])

Ana sawidjiné wong lanang karo wong wadon, arané Kaki lan Nini Tani. Wong ikoe soegih sawah, pari, tapi sebab Nini Tani doewé anak sidji moeng wadon ora ana sing toeloeng matjoeli sawahé.

mBok Tani banget soesah atiné pasang soembara, omong: Sapa sing bisa garap sawahkoe, mboeh menoesa, mboeh satoh chéwan, dadi mantoekoe, ora kena-kena kersané Déwa. Bareng mbok Tani wis omong ana matjan teka. Sawahé ésoeké wis diweloekoe kabèh, sing wis diweloekoe ja si matjan bertapan ikoe. Sawisé mengkono liwat nini Tani omong karo sing lanang: Kaki Tani ja wis anak injong di gawa kena, wong idoe wis temiba ora kena injong dilat maning.

Kaki Tani moeng préntah sing wadon: Nini gawèkna kantong pondjèn, dibolongi ngisoré, kira-kira samatané ajam, sawisé oega dibolongi diisèni beras. Kaki Tani omong maning: Kowé bésoek tibané beras presasat kanggo dalankoe jèn akoe loeroe anakkoe. Entongé beras ja kowé panggonané anakkoe bésoek.

Oega sawisé pariné koening, lantas dipanèni, di-oenggahaken loemboeng, mbok Tani émoet karo anaké wadon, omong: Kiahi akoe kepéngin soemoeroep anaké wadon sing digawa Kiahiné, apa isih oerip? Kiahi Tani tjarita: Wis kira-kirané isih oerip, ning émoet giliné ngetoet beras sing pada tiba.

Nini dan Kaki Tani sawisé omong kaja kowé pada mangkat golèti anaké wadon, maleboe alas, metoe alas, sing di ambah dalané beras maoe. Kira-kira wis melakoe satengah dina Nini Tani kerasa kesel, kebeneran ana goeboeg rèngsok. Ning goeboeg ana asoe meteng agi toeroe, anèh banget jèn asoe toeroe wetengé moeni, si baji moeniné king, king, king. Nini Tani banget éram omong: Kaki éram banget akoe, ana asoe meteng toeroe, baji djeroné weteng ana moenian. Keprijé ngertiné ikoe kaki? Kakiné semaoer: Wis meneng baé, bésoek jèn ketemoe anakmoe wadon, pada injong takon.

Mari kesel mangkat maning, melakoe soewé, kira-kira soré kesel malih, lèrèn. Sawisé lèrèn ana manoek djalak penjoe, endasé njoenggi lemah sagegem, lantas maning éram mbok Tani omong: Kaki akoe éram banget manoek tjilik endasé njoenggi lemah, ngertiné keprijé? Maning si kaki semaoer: Wis meneng, bésoek jèn wis ketemoe anakmoe wadon, injong pada takon.

Mangkat maning lèrèn kesel, kira-kira wis melakoe sadina, oega lèrèn ketemoe soemoer djèdjèr teloe. mBok Tani kepingin ngombé, tapi ora sida ngombé, kagèt sebab banget anèh, kiwa tengen soemoeré banjoe kebek, beliké tengah sat. Takon maning karo sing djaler: Kaki éram banget akoe, ana soemoer teloe, kiwa tengen ana banjoe, tengah-tengah ana sing sat, keprijé ngertiné? Kakiné maning tjarita kaja sing wis. Sawisé melakoe teroes maning rina-wengi, soewé-soewé oega lèrèn maning sadéla, oega mbok Tani weroeh ana wit werna teloe goeled dadi sidji. Nini Tani takon kaja bijasané, Kaki Tani semaoer maning kaja adaté. Wongé madjoe maning, mandjing alas, lantas ketemoe omah, si boendel beras oega entong. Si omah katon dadi kraton, Kaki dan Nini Tani maen ngemis, bareng wis ngemis ketemoe réntjang sing toeli takon: Kiahi rika wong ngendi? Semaoeran si Kaki: Oh akoe wong adoh karepkoe melantjong ngemis. Sawisé si réntjang maoe gelis lapoer ana wong mlarat ngemis. Darané wadon lantas dawoeh: kongkon maring boeri, arep ditakoni.

Bareng Nini lan Kaki Tani ana ning boeri, anaké pangling wong toewa, tapi Kaki lan Nini Tani ora samar anaké. Darané lanang takon: Kiahi sampéjan tijang poendi? Kaki Tani semaoer: Dalem tijang tebih. Darané takon maning: Kaperloeané apa tekané ning kéné Kiahi? Si Kiahi semaoer: Saleresipoen dalem ngoepadosi laré dalem èstri ingkang dipoen bektakaken Kiahi gedé. Di dangoe darané maning: Anak rika tjatjadé apa? Si Kiahi matoer: Menika laré dalem wonten andengandeng ning emboen-boenan. Anaké kalenger, soewé-soewé matoer: Akoe ja anaké Bapak lan Biang Tani. Sawisé oega di hormati, dipakani, dan pada mari goeneman, adoes. Kaki Tani takon karo darané: Dara sadangoené dalem melampah wonten éram koela sanget, kinten-kinten siweg melampah sadinten ke-

---

1). De verzamelingen Volkskunde van Java I en II zijn verschenen in Djåwå 1932, blz. 304 en 1933, blz. 199.

panggih goeboeg rèngsok wonten segawon awrat namoeng tilem, salebeting madaharan wonten baji moengel king, king, king. Menika maknanipoen kados poendi? Si Mantoe lantas omong: Bapak nikoe béndjing Achiring djaman tijang bodo timboel, tijang pinter pada itjal. (Wali itjal, wong désa diadjar madjoe). Ladjeng si Kiahi teroesaken: Dalem oegi melampah malih, dangoe-dangoe manggihi peksi djalak penjoe, sirahé njoenggi lemah. Maknanipoen kadospoendi dara? Si mantoe njaoeri: Bapak bésoek Achir ing djaman, sanadyan sakané kajoe, pajoné gendéng. Sawisé si Kiahi takon maning karo si matjan bertapan, sing dadi mantoené Praboe: Dalem oegi kepanggih soemoer djèdjèr tiga, kiwa-tengen wonten tojanipoen, tengah-tengah sat. Mangertosipoen kadospoendi? Si Praboe dawoeh: Bapak bésoek Achir ing djaman wong sèdjèn soegih dadi sadoeloer, senadjan sadoeloer mlarat dadi wong sèdjèn. (Para ageng sadoeloeré mlarat, ngemis; boten dipoen aken, tijang sèdjèn oepamènipoen angsal pangkat diaken (sa)doeloer). Maning si Kiahi tjarita: Tengah-tengah alas dalem soemerep oewit tiga, goeled dados satoenggil, menika maknanipoen kadospoendi? Semaoeré si mantoe: Bésoek Bapak jèn Achir ing djaman bangsa teloe bisa dadi sidji (Landa, Djawa, Tjina, soewé-soewé pada baé, ja temboengé, ja oeripané).

Inhoud van 't bovenstaande. Tegalsche voorspelling.

Een Javaansch echtpaar, Kaki en Nini Tani geheeten, wel rijk aan gronden en rijst, was in 't bezit van slechts eene dochter. 't Gevolg was dat zij zich over de bewerking hunner sawah's in de toekomst bezorgd maakten. De vrouw deed daarom de gelofte dat wie, hetzij mensch of dier, dan ook de gronden zou bewerken, haar schoonzoon zou worden. Haar wensch kwam in vervulling. Een tijger kwam aanzetten en de sawah's waren 's morgens beploegd. Waar zij niet tegen de beschikking der Goden in opstand wilde komen, deed zij hare gelofte gestand, en de tijger voerde 't meisje met zich. De man droeg daarna zijn vrouw op om een zakje te weven, een opening daarin ter grootte van een kippenoog te laten, en 't zakje met rijst te vullen. Ging men op zoek naar 't verblijf der dochter, dan had men slechts zoolang te loopen als de rijst in 't zakje was.

Op de langdurige reis die op verzoek der vrouw, welke verlangend was 't meisje weer te zien, ondernomen werd nadat de te veld staande rijst geoogst was, hadden zij in de wouden die zij doortrokken, merkwaardige ontmoetingen. Eerst zagen zij een scheefstaand wachthuisje waarin een drachtige hond lag te slapen. In haar lichaam schreeuwden de kleintjes. Dan vloog er een buffelmartijntje [1]) op, dat op zijn kop een kluit aarde droeg. Vervolgens kwamen zij aan drie naast elkaar liggende putten, waarvan de beide uiterste water bevatten en de middelste droog lag, zoodat de vrouw die gaarne drinken wilde, haar dorst niet durfde te lesschen. Ten slotte stonden op hun weg drie verschillende boomsoorten, waarvan de stammen tot één waren vergroeid. Dit alles wekte de verbazing der vrouw, die telkens vroeg wat 't een en ander toch te beduiden had. De man antwoordde dan maar, wacht je beurt maar af, later zal je 't wel hooren. Na dan vele dagen geloopen te hebben, was 't zakje rijst leeg en kwamen zij voor een gebouw te staan, dat een kraton bleek te zijn. Zij deden daarop alsof zij bedelaars waren, trokken zoo de aandacht van een onderhoorige die hun vroeg waar zij vandaan kwamen en wat zij uitvoerden. Vernemende dat het bedelaars waren, deed hij daarop vlug mededeeling daarvan aan zijne meesteres. Deze gaf hem last de menschen naar 't achtergedeelte der woning te brengen, opdat zij hen kon ondervragen. Achter gekomen herkende de vrouw hare ouders niet, doch deze konden zich niet vergissen. Ook de Heer des huizes ondervroeg hen wat zij eigenlijk wilden en de man gaf ten antwoord dat hij zijne dochter zocht. Had deze merkbare kenteekenen? Ja zeide de man, zij heeft een mouche op de

---

[1]) Pastor griseus Horsf.

fontanel. Het meisje viel flauw; bijgekomen zeide zij, ja inderdaad, dit zijn mijne ouders. Deze werden toen onthaald, maakten 't zich gemakkelijk en in den loop van de daarop gevoerde gesprekken vroeg de man of hij een vraag mocht doen. Op 't bevestigend antwoord van den Vorst deelde hij de eigenaardige ontmoetingen op hun reis mede en vroeg wat dat alles te beteekenen had.

De Vorst gaf uitleg en verklaarde dat 't eerste geval beteekende dat, zoodra de tijden daartoe geëigend waren, domme menschen naar voren zouden komen, en de wijze zouden verdwijnen. (De Wali's verdwijnen, en 't desavolk komt door onderwijs op den voorgrond). Van 't tweede geval gaf de Vorst de verklaring dat in de toekomst wel de stijlen der huizen van hout zijn, maar deze (in tegenoverstelling met gras, alang-alang en bladeren) met pannen zullen gedekt zijn. Aan de derde ontmoeting knoopte hij de beschouwing vast dat in de toekomst door de Grooten, slechts in 't leven geslaagde familieleden tot de hunnen zouden gerekend worden, en de armere van de erkenning als zoodanig buitengesloten zouden worden. Ten slotte was de oplossing van 't vierde geval dat in de toekomst Nederlanders, Javanen, Chineezen op Java één zouden zijn, in taal en in opvattingen.

Bovenstaande voorspellingen werden medegedeeld door eene vrouw die nu minstens 100 jaren zou zijn.

VIII. Djarangoejang. (Djapamantra gawé èdan wong).

Ning doesoen Kandang-mendjangan, Tegal, wonten tijang satoenggil di „djaran goejang". Laré menika ngaos wonten Ploembon, Tjerbon. Sareng sampoen ngaos dangoe-dangoe dipoen senengi bodjonipoen goeroe. Laré waoe boten poeroen, ladjeng wangsoel, boten késah Ploembon malih.

Sasampoenipoen mekaten si bodjo waoe damel „djaran goejang", oegi bertapa sekawandasa dinten ning sentong, boten nedi, boten saré. Daloe djam kalihwelas siram loekar ning lèpèn, kaänggé rapalipoen:

Ingsoen arep adoes, arep adoesi soekmané moeridkoe, tak gawé kados djaran goejang.

Sasampoenipoen obongan doepa, tjarijosipoen malih:

Brengèngèh, akoe ora brengèngèh, sing brengèngèh soekmané moeridkoe. Akoe ora obong doepa, sing tak obong soekmané moeridkoe.

Koelambinipoen si laré waoe, ingkan sampoen dioempetaken bodjonipoen si goeroe, dipoen oekoepi sekawan-dasa dinten. Dangoe-dangoe moerid waoe kraos, dados èdan, kepingin mbok goeroe, minggat Ploembon, liga.

Vertaling: Djaran goejang (het badende paard.) Een tooverformulier om menschen (vooral in liefdeszaken) krankzinnig te maken.

In de desa Kandang-mendjangan te Tegal was eens iemand die het „djaran goejang" onderging. De jongen was naar Ploembon in 't Cheribonsche gegaan om daar godsdienstonderwijs te ontvangen. Na verloop van tijd werd de vrouw van den goeroe verliefd op hem, doch de jongen wilde daar niets van weten, ging weg en keerde niet meer naar Ploembon terug. De genoemde vrouw ging daarna tot het „djaran goejang" over, bleef als kluizenaarster veertig dagen in haar slaapvertrek, at niet en sliep niet. 's Nachts om 12 uur baadde zij zich met loshangend haar in de rivier onder het opzeggen van het formulier: Ik ga baden, en wil de ziel van mijn leerling baden, opdat zij als een badend paard worde, (onrustig).

Na wierook gebrand te hebben, sprak zij verder: Hinniken, ik hinnik niet, wat hinnikt is de ziel van mijn leerling. Ik brand geen wierook, 't geen ik verbrand is de ziel van mijn leerling.

't Buisje van den jongen, dat de vrouw verborgen had gehouden, werd veertig dagen lang met reukwerk berookt en met bloemen bestrooid.

Eenigen tijd daarna werd de jongen ziek, gek, was verlangend naar de vrouw en liep naakt naar Ploembon weg.

Liefdebezweringen, afkomstig van mBok Renti, Ketenger, Poerwokerto.

Wanneer een vrouw niets van haar man meer wilde weten, en andere mannen gunsten toestond, kwamen in dat geval meerdere mannen de hulp van de genoemde vrouw inroepen. Zij sprak dan: Seblang, seblang, wajangankoe kinoedang, gegamankoe sada lanang. Apa mandi sada lanang. Mandi ngleng-glengi, ngédani badankoe. Ajo paḍa toeroe karo akoe.

Daarop verflauwde de misdadige hartstocht der vrouw. (z. h. Sl. gebrig).

Vertaling: Flap, weg, de schaduw (die den mensch vergezelt) voorspel ik allerlei moois. Mijn wapen is een bladnerf van den arenpalm (gebruikt als toembal, middel tot afwering van ziekten en onheilen). Is een zoodanige bladnerf krachtig van uitwerking? Ten zeerste, maakt mijn lichaam verliefd. Komaan, laten wij samen gaan slapen.

Was 't bovenstaande 't geval, dan versterkte zij 't gevoel door te zeggen bij 't tweede bezoek van den man:

Kiri-kiri kemebrig, noelija boeri, apa demen marang akoe, demen toetna, salakoekoe, ajo paḍa toeroe akoe.

Vertaling: Kom mede, kom mede, laat de hartstocht varen, terstond achter, indien gij van mij houdt, weest dan volgzaam, volg mij waar ik ook ga, kom, laten wij gaan slapen.

IX. Tegal. Wonderlijke voortbrengselen der natuur. De Koning der muskieten. In den ouden tijd was er in de nabijheid der désa Panaroekan (Pemalang) een heuvel, waarop een wachthuisje stond dat elken avond door een waker betrokken werd. 't Was een eigenaardig feit, maar velen van hen die er gewaakt hadden, werden 's morgens dood aangetroffen of stierven kort na hun wacht doen, zoodat het te begrijpen was dat er ten slotte geen menschen meer bereid gevonden werden om aldaar wachtdiensten te verrichten. Na vele vruchtelooze pogingen werd er ten slotte een arme kerel gevonden, die, aangelokt door een ruime belooning, welke hij aan zijne vrouw afstond, genegen was den wacht op genoemde plaats te betrekken.

Den eersten avond zijner diensten daar zittende, pleegde hij overleg met zich zelf, hoe hij zijn leven, dat waarschijnlijk ook bedreigd zou worden, zou kunnen redden, en hij kwam op 't denkbeeld zich naakt te verbergen, en zijn kleedingstukken in den vorm van een overdekt lichaam op den grond te leggen. Wachtende op 't geen zou gebeuren, zag hij tot zijn schrik in den nacht een wezen te voorschijn komen in de gedaante van een reusachtigen kapoen met een angel als schaamdeel; onmiddellijk op de kleedingstukken aanloopende, deed de kapoen heftige aanvallen daartegen. Den man, behoedzaam naderende, gelukte 't met zijn wapen den kop van 't dier af te slaan. 's Morgens naderkomende désalieden verklaarden dat 't gedoode dier Koning der muskieten was, dien zij reeds lang getracht hadden te dooden. Na den dood des Konings kon 't wachthuisje verder veilig betrokken worden.

Tegal. De Koning der luizen. Algemeen was het bekend dat er zich ergens in 't Tegalsche een reusachtige luis, zoo groot als een schildpad ophield, doch 't was nog niemand gelukt die te vangen. Men zag in 't dier den Koning der luizen.

In een der désa's leefde een man wiens gansche lichaam, en in 't bijzonder de beenen, met vreeselijke wonden en zweren overdekt was. Deze man droomde eens op zekeren nacht dat hij bij een bepaalde rivier gekomen, in deze moest gaan baden om volkomen te kunnen genezen. Hij volgde de raadgeving in den droom ontvangen op en zag op de plaats gekomen toevallig den luizenkoning, dien hij doodde.

Daarop in slaap vallende, krabde hij in zijn slaap een ziek been, en 't trof hem toen, dat dat weder glad en vol

was. Hoopvol sprong hij daarop, wakker geworden, weer in de rivier om het, naar hem voorkwam, genezen been schoon te wasschen, doch onmiddellijk werd hij van alle kanten door duizenden luizen, beducht voor het water naar boven gekropen, de onderdanen van den koning, die wraak wilden nemen, aangevallen en wel zoodanig dat hij spoedig stierf. Inderdaad was hij uit zijn lijden.

T e g a l. E i e r l e g g e n d e m e n s c h e n. In 't Tegalsche is onder de désabevolking de meening verbreid dat menschen, die een zeer hoogen leeftijd bereikt hebben, op een zeker oogenblik, niet lang voor hun sterven, hun lendendoek verscheuren, een soort nest daarvan maken en een ei, ter grootte van een duivenei leggen, wit en hard, dat dan voor de nakomelingen als talisman dienst doet. Om hunne beweringen te staven, halen de desabewoners 't geval aan van een der vroegere regenten van Pemalang, wien een dergelijke gebeurtenis vóór zijn overlijden overkomen was.

T e g a l. Volgens overlevering at de tijger vroeger geen menschenvleesch, hij had genoeg aan 't vele wild dat de bosschen opleverden. Degene die hem op de kwade gedachte bracht ook menschenvleesch op zijne spijslijst te zetten, was zijn neef de kat. Deze toch was er eens getuige van dat door een désavrouw een bijzonder lekker stuk vleesch opgehangen werd in een „salang" [1]). Hier zelf niet bij kunnende komen en zeer belust op 't lekkere beetje, ging zij den tijger opzoeken. Deze, begeerig gemaakt, ging onmiddellijk met zijn neef mede naar 't huisje, deed een sprong en haalde met zijn klauw 't gewenschte naar beneden. Beide hadden toen een smakelijken maaltijd. Van af dat oogenblik echter had de tijger geleerd zijn klauwen hoog naar boven uit te slaan en begon deze daarna zijn krachten te beproeven op den mensch, dien hij voortaan door een slag, hoog in den nek toegebracht, doodde en vervolgens verscheurde.

X. B a n j o e m a s. P o e r w a k e r t a. A a r d b e v i n g. Wanneer jongens met kemirinoten spelen, Koba-Koba, en zij slaan deze na afloop stuk, komen de mieren op de bolsters af. Zij houden deze voor menschenhoofden en denken dat de menschen op aarde gestorven zijn. Zij begeven zich dan naar den Sapi Goemarang, (Vergelijk 't wajangverhaal „Dampoe Awang", waar onder de rampen door de Natuur veroorzaakt ook 't bewegen van genoemden Sapi beschreven wordt), den stier die de Aarde draagt en doen 't verhaal van 't sterven der menschen. Deze gelooft 't geen gebeurd moet zijn, niet. De mieren gaan daarop naar de slang Naga in gezelschap van den stier. Ook de slang gelooft niet aan 't verhaal, maar zij willen tenslotte zich zelf gaan overtuigen en door 't bewegen van beide ontstaat aardbeving. De menschen roepen dan lindoe, lindoe en door dit geschreeuw worden stier en slang overtuigd van de onjuistheid van het verhaal. Zij gaan weer liggen en de aardbeving is voorbij.

't Is hiermede in verband dat tot op heden bij oudere Javaansche vrouwen 't gebruik bestaat, de stukgeslagen notenbolsters te verbranden. Onder geen beding mogen zij op 't erf weggeworpen worden.

B a n j o e m a s. Grootere slangen worden door de bevolking op de Zuidhelling van den Slamat niet doodgeslagen, daar de menschen bang zijn voor wraaknemen door Nini Oembra-Oembroe, de slangenvorstin, gemalin van Kaki Blorong. Meerdere verhalen zijn in omloop van menschen die zulk een slang afmaakten

---

1). Aan een balk van 't huis hangende ring van rotan, waarop een mandje met eetwaren gezet kan worden, om 't tegen weghalen door dieren enz. te beveiligen.

en die daad binnen weinige dagen met hun leven moesten boeten.

B a n j o e m a s. Bij maansverduistering wordt Bagénda Ngali door een Naga opgegeten. De menschen slaan op kenṭongans (gédjog) en roepen: Laat Bagénda los. Na een oogenblik werpt de Naga dezen door 't achterlijf uit, en 't wordt licht.

XI. T e g a l. Tawon boemi (een mahoniehoutachtig, glanzend gekleurde wesp, met groot rond achterlijf, zonder vleugels). ,,Tawon boemi wangsit, menawi kaṭah baḍé pikantoek tanoegrahan, menawi satoenggil, sarta tjemeng baḍé pikantoek katiwasan". z.v.a. ,,Wanneer men van de waarschuwende aardwesp vele bij elkaar ziet, krijgt men geluk. Ziet men er slechts één, bovendien zwart gekleurd, dan is onheil te verwachten".

Deze beestjes moeten 7 dagen gevangen gehouden worden en herkrijgen dan hun vrijheid.

T e g a l. Als men aan 't drogen van waschgoed, natte baṭikdoeken of iets dergelijks bezig is en de zon wil niet doorkomen, zegt men 7 maal: Penṭèr, penṭèr, ana ranḍa pèpèr [1]).

T e g a l. Nerang. Is er ergens feest en wil men daarbij gaarne droog weder houden, dan wordt gezocht naar een jong meisje dat wees is, de jongste der rij,- ragil-jatin: Een dergelijk kind is heilig. 't Mag niet op 't hoofd geslagen worden vóór dat 't teekenen van huwbaar worden krijgt. Velen, die 't tegenkomen, raken 't hoofdje voorzichtig aan, en geven dan wat geld.

---

1). Vergelijk Tijdschrift Indische T.L. en V.-kunde Deel 33. J de Roo van Aldewereld: Eenige mededeelingen over Soemba. Hier: ,,Als een staaltje van lichamelijke vuilheid der Soembaneezen moge dienen dat mannen zoowel als vrouwen na het doen van hunne behoeften, als honden over den grond schuiven ter reiniging."

Om droogte te vragen moet onder 't branden van wierook, 't kind 't hoofd op den grond leggen en de dorpspriester spreekt dan over 't kind gebogen 't ,,donga slamet" uit.

T e g a l. Naar aanleiding van 't door den Heer A. P. W. Holwerda medegedeelde in Djawa 12 Jrg No. 6 over: ,,Een origineele gawar", moge 't volgende vermeld worden.

In Tegal wordt een niet gesloten ,,koepat", ,,koepat loewar", verlossings-koepat genaamd. Wanneer men in een of andere geldelijke aangelegenheid voordeel heeft gehad, legt men in een koepat loewar wat gele rijst en wat kleingeld voor oedjar-oedjaran (eene uitgesproken gelofte). Onder 't uitgesproken gebed moeten twee mannen de koepat uit elkaar trekken en naar de rijst en 't geld dat op den grond komt te liggen wordt door de omzittenden gegrabbeld. Ook bij 't ngroewat komt hier en daar dit gebruik voor, de ḍalang trekt dan de koepat uit elkaar.

T e g a l. Bij de aardbeving van 21/1-1931 lieten een zwangere vrouw en haar man [1]) zich op den grond vallen en aten aarde. In de eerste plaats, zooals zij zeiden, opdat 't kind zich niet verleggen ging en ook opdat de ouders niet spoedig ,,ompong", tandeloos zouden worden.

T e g a l. Bij de geboorte van een kind werden boven de deur, 2 kris brodjol van oepi (bladscheede van den Pinangboom), en op de vier hoeken van 't huis elk een dergelijke kris gestoken gedurende 7 dagen, ter bescherming in hoofdzaak tegen de koenṭianak. Het geen bij dergelijke krissen 't ijzer moest voorstellen werd met lampe-zwart ingewreven, om 't pamor aan te geven werd kalk gebruikt.

---

1) Beide afkomstig van Bandjarnegara.

Tegal. Bij de geboorte van een kind werd 40 dagen lang aan 't voeteneinde van de plaats waar 't kind lag een lampje met Javaansche olie (djarak) gebrand, opdat het niet naar rechts of links zou kijken, maar steeds recht voor zich uit zou zien, ter voorkoming van scheel worden.

Tegal. Bij de geboorte van een kind worden de oogjes gewasschen met water waarin diamanten of briljanten liggen, opdat de oogen glanzend mogen zijn.

Tegal. Bij 't afvallen van het navelstrengetje is 't gebruik om aan beide deurposten een als boven bedoelde kris, gestoken op (pèka) een bundel doornpandan, te bevestigen. Boven de deur brengt men dan een stevig gedraaid (Teg: pinti) koord van uitelkaar gehaalde lappen aan, waarin gestampte zwavel, en hangt daaraan op kleine rijstkegeltjes ± 10 cM hoog (Teg: boentjet) waarin, op stokjes gestoken, bloemen, borèh, roode spaansche peper, en bawang djaé (uitjes en gember) gezet worden. Het geheel Tegalsch: among-among: sadjèn voor zuigelingen. Beneden de slaapplaats wordt een lampje (Javaansch) geplaatst en gele rijst wordt gestrooid op onheil verwekken kunnende plekken, dit alles ter afwering van singoeb, booze geesten. (Kaladjaja).

Tegal. Bij 't breken van een wrijfsteen-pipisan-, dan wel 't omvallen van den rijstkookpot — dandang-, is het niet voldoende een Ngroewat, — verlossing — wajangspel op te laten voeren, maar allerspoedigst dient een offermaal aangericht te worden, waarbij gekookte rijst, eieren en kippenvleesch, lawoehé bakaran gèsèk pitik, en djangan menir — spinazieblad en djagoeng met weinig rijst — hoofdbestanddeelen zijn, waartusschen een nieuwe pot — kendil.

Tegal. Vrouwen die op de markt zitten en hunne koopwaar in trek willen zien, zeggen 't volgende voor zich op: „Bismillahirochman hirochim, niat ingsoen arep dodol, dodol toeroek, sing toekoe peli, dodok kembrojok, ngadeg kemretjek".

Banjoemas. Bij kringen om de maan zijn de désabewoners overtuigd dat binnen korten tijd aanzienlijke personen sterven zullen.

XII. Tegal. Tjèpèt. Eene vertooning waarbij iemand op een klein, rond, plat trommeltje-ketipoeng — slaat, ter begeleiding van twee gemaskerde, jeugdige mannelijke personen, als man en vrouw verkleed, die danspassen met mimiek vertoonen. De man heet si Tembem, de vrouw si Motem. Tegenwoordig heeft in 't Tegalsche 't optreden slechts plaats ter gelegenheid van 't Europeesche en Chineesche Nieuwjaar. Vroeger zag men het tjèpèt, evenals nog somtijds 't geval is op de Z. helling van den Slamat, ofschoon 't spel ook daar schijnt te verdwijnen, vooraan bij huwelijks- en besnijdenis-optochten. Op de Noordhelling treden de personen ook nog zeldzaam op, zij dragen daar den naam „pedawangan" en maken daar deel uit van de z.g.n. „loetjon-loetjon", volksvermaken.

XIII. Lènggèr. 't Woordenboek van Roorda geeft als vertaling hiervoor op: „een als danseres verkleede man die vergezeld gaat van muzikanten en gewoonlijk vergezeld is van een of twee grappenmakers." Het bovenstaande is niet voor geheel Java juist. Een dergelijk type, dikwijls een kwee, in de meeste gevallen een pervers persoon, draagt in Banjoemas den naam „kasoekan". Opgetuigd als vrouwen voeren zij dansen uit. Jaren geleden zag ik een dergelijke vertooning te Poerbalingga

van een man afkomstig uit Soekaradja (Bnjms). In Tegal kwamen zij niet voor.

Een lènggèr, èn in Banjoemas èn in Tegal en Pekalongan is een zeer jeugdig meisje (7 — 14) dat danst. Vroeger zag men dergelijke kinderen ook in 't Tegalsche vrij veel, tegenwoordig, ook in de andere genoemde residenties, is 't optreden zeldzamer geworden. In Tegal zelf bestond de lènggèr niet. Werd naar de herkomst gevraagd dan bleek dat de meisjes afkomstig waren van het Gombongsche, Karanganjarsche of Keboemènsche. De begeleider, meestal de vader, deelde dan tevens mede dat zijn dochtertje optrad naar aanleiding van een gedane gelofte—kaoel —. Sommigen werden als een soort doekoen beschouwd en gaven na een vraag over de medicijnen bij een bepaalde ziekte toe te passen, na in slaap te zijn gevallen, het antwoord [1]). De voorstelling was bij 't désavolk zeer geliefd en een groot gedeelte der lènggèrs werd later désaronggèng.

Bij 't dansen van een lènggèr bespeelde de begeleider een trommeltje-kendang, Vóór de voorstelling werd wat wierook gebrand en 't meisje danste meestal in een halfslapenden toestand.

XIV. P e k s i m o e d a. Als aanvulling op het „peki mohi" van den heer en mevrouw J. S. en A. Brandts Buys -van Zijp in Djawa 13e Jaargang no 4 „Over Tamboerijnen" blz. 209 moge 't volgende een plaats vinden.

Op de Z. helling van den Slamat worden de jongens, „peksi moeda" genoemd. Zij treden op ten getale van 12, 10 of 6 en vergezellen, bij 't besnijden o. a., den betrokkene naar de rivier als hij afgekoeld moet worden. Zij zijn gekleed in een groen fluweelen baadje met korte mouwen, een kort rood broekje met passement afgezet, en hebben een om den hals over de schouders naar 't middel afloopenden rooden band om. In de ooren steken soemping, — oorsieraden met snoeren — op 't hoofd dragen zij een djamang — soort diadeem — en de bovenarmen zijn gestoken in kelat bahoe, — armbanden —. 't Lichaam is met borèh—welriekende gele zalf—besmeerd. In optocht heeft de eerste jongen een knods in de hand, de tweede draagt een zwaard, de derde een lans en de volgenden houden allen een vlaggetje — rontèk—. Het geheel staat onder leiding van een kemandang die vergezeld is van 4 mannen, waarvan drie een gendjring en een een bedoeg beslaan. De gendjrings, tamboerijn, worden op zij van het lichaam ter hoogte van de heup gedragen, bevestigd aan een touw dat over de borst loopt. De kemandang houdt een kommetje in de handen en zingt bij afwisseling: peksi moeda, peksi moeda, peksi pada mangan. Hij doet dan tevens de beweging na van voedsel strooien, daarop hoort men dèk, dèk, djring en de jongens bewegen zich dan voort door een been buigend op te trekken en het andere gestrekt vooruit te zetten. Bij bepaalde tonen draaien zij met den arm, van de hand die de voorwerpen draagt, die dan bij den elleboog door de vrije hand gesteund wordt. Zij loopen twee aan twee. In hoofdzaak komen de jongens uit de désa Dawoean (Poerwakerta) doch ook Poerwakerta Koelon en de desa Kobèr geeft hen te zien. Zij loopen — noeroet lagoené gendjring—op de maat van Javaansche wijzen. Geven zij een voorstelling voor een woning, waarbij zij als vogels huppelen en springen, dan zingen zij wel in 't Arabisch, maar op inheemsche melodie. De kemandang geeft dan den tekst uit een geschriftje aan. Allen worden onderwezen door een goeroe uit de désa Dawoehan, die tevens de bezitter is der bij de vertooning benoodigde kleedingstukken, sieraden enz. Het huren der jongens bedraagt f 3.— en is dus slechts in gebruik bij de meer welgestelden der désa's. In hoofdzaak vindt 't spel bijval bij santri's.

1) O.a. gebeurde dit te Kalibakoeng (Tegal).

XV. Moeroengan, Tegal [1]) Wdbk: somnambule. Hieronder verstaat men een oude vrouw, die, als aangenomen wordt, geen omgang met mannen heeft gehad. Zij wordt met een bloemenoffer en wierookbranden, waarbij de bloemen gegeten, de dampen ingeädemd worden, in bewusteloozen toestand gebracht. In dezen toestand worden haar zieken gebracht waarvoor zij dan de benoodigde geneesmiddelen aangeeft. Komt niet meer voor.

XVI. Djaṭilan. In 't Wdbk opgegeven als dial: „talèḍèk lanang" is gelijk aan Teg: djaran loemping en Zuidhelling Slamat ébèg en èbèk. De verklaring in 't Wdbk. is niet juist; 't is een spel waarbij meerdere jongens met naakt bovenlijf, en een om den hals geslagen, voor de borst toegevouwen doek, een broekje dragende van koerasi-geweven katoen, rood of gebloemd—, versierd met oorhangers, diadeem, opperarmbanden en een halsketting, gezeten op uit bamboevlechtwerk vervaardigde, meestal wit gekalkte paardjes — koeda kèpang — op de muziek van gong, kenong, bedoeg, klein trommeltje, en soeling, fluit, de bewegingen van een paard, al dansende nabootsen.

Eenige jaren geleden traden meisjes, 't zelfde gekleed, afkomstig uit de désa Dawoehan, Poerwakerta, ter gelegenheid van het roewat boemi-feest — heilfeest voor de désa — ten huize van den loerah van Karang mangoe, Z. h. Slamat, als èbèg op. Hun optreden was van korten duur, daar de meeste spoedig in 't huwelijk traden.

XVII. Oedjoeng. Onder „oedjoeng" wordt in het algemeen schermen verstaan. Dit schermen was in vroegere jaren in het Tegalsche, 40 — 30 jaren geleden, een schouwspel dat evenals andere vertooningen door 't huren van een troep voor geld, kon genoten worden. In 't bijzonder traden lieden op uit 't Tandjongsche (Brebes) en het Pekalongansche. Voor een opvoering moest machtiging van het inlandsch bestuur verkregen worden. Vier mannen, twee aan twee, stonden gewapend met een rapierpedang, gekleed in een koetang en een broek die halverwege de enkels liep, opgehouden door een buikband, op 't hoofd een hoofddoek in den vorm mantjoengan, tegenover elkaar. Zij werden in hun opvoeren begeleid door drie lieden, die een slomprèt — inlandsche trompet — een klein gongetje en een gendèr bespeelden. Het volk gaf 't opvolgend geluid dier instrumenten weer door: towèt, towèt, kong kong, toemproel, djèr. Liet dit laatste zich hooren, dan werd 't spel gestaakt.

Bij den aanvang van 't spel, waarvan de bewegingen op de maat der muziek geschiedden, werd de rechtervoet opgetrokken en stond de punt der sabel op de knie. Na 't uitvallen en keeren der slagen, werd telkens de bovengenoemde houding weer aangenomen. Zware verwondingen werden dikwijls, al dan niet moedwillig, toegebracht en de omstanders stonden dan ook in wijden kring. In verband hiermede werd 't spel dan ook later geheel verboden.

Wellicht stond 't spel in vroegere tijden in betrekking tot godsdienstige plechtigheden, [2]) Mohamedaansche of andere, want 't werd o. a. bij gelofte opgevoerd als een jongen of meisje 3 keeren de koranlezing beëindigd had — tamat —, zooals b.v. een 40 jaren geleden geschiedde bij 't meisje Moenah, uit de désa Kraton.

In 't Banjoemasche was „oedjoengan" iets anders. Hier waren het twee groepen huwbare jongens en reeds getrouwd geweest zijnde jonge mannen uit twee désa's, die, wanneer er een knap meisje

---

1) Men sprak ook van „ḍoekoen moeroengan".

2) Zie mededeeling Ned: Zendelinggenootschap Jaargang 1886.

of jonge vrouw, ook wel een befaamde dansmeid, door iemand uit een der désa's tegen den zin van de jongeren der andere désa als vrouw genomen was, 's middags tegen 4 uur, op een afgelegen sawah dier désa's, na afspraak, elkaar, gewapend met stokken en rotan ontmoetten en te lijf gingen. Flinke verwondingen werden opgeloopen zooals schrijver eens zag bij zulk een gevecht tusschen lieden der désa's Sèmpor en Bretjek in het onderdistrict Kaligondang van Poerbalingga in 't jaar 1909. IJlings toegeschoten politie, die er de lucht van had gekregen, wist met veel moeite ten slotte een eind te maken aan den verwoeden strijd. Strenge maatregelen werden tegen de vechtpartijen genomen en 't geheel behoort zoo goed als tot het verledene.

XVIII. Lameng. In vroegere jaren was er behalve het „oedjoeng" in het Ṭegalsche nog een ander soort schermen, „lameng" geheeten. (In 't Wdbk. van Roorda vertaald door houwer, kort breed zwaard).

Dit werd vertoond door vijf mannen aan iedere zijde, elke partij ondersteund door een scheidsrechter—. De tien lieden droegen ieder een „lameng", een stok ter lengte van ongeveer een meter, waarvan 't einde uitliep in een grooten knop—penṭoel—. De kleeding der mannen was als bij 't oedjoengan. Instrumenten waren niet aanwezig. Met de stokken werd geschermd en beide partijen liepen gevoelige slagen op. Het geheel werd later van bestuurswege verboden [1]).

Inheemsche geneeswijzen.
A. Geneesmiddelen.

Banjoemas Z. H. Slamat.

Hier bestaat de gewoonte dat bij oogziekten van een klein kind, ter genezing de grootvader met zijn schaamlid langs de oogjes strijkt.

Indien menschen klagen over oogpijnen worden rivierschelpen, (tonvormige horentjes Z. h. Sl. bangkang, Teg: kratja [2]) in water gelegd en met het slijmerig vocht de oogen gewasschen. Ook werden de oogen wel gebet met water waarin gebrande Turksche tarwe gelegd is.

Bij oorontsteking moet men een pisang gaboeg (onvruchtbare pisang) stelen. Deze wordt in heete asch gelegd (benem) waarna de warm geworden deelen tot kleine stukjes worden uitgeplozen, die in 't oor worden geblazen, (di empos koeping). De pisang moet gestolen worden, in de hoop, dat de eigenaar zulks bemerkt, en boos wordt, de krachttermen dan gebruikt, komen den zieke ten goede.

't Genezen van hoestende kinderen wordt beproefd door hen de urine der moeder te laten drinken.

Bij aamborstigheid maakt men gebruik van een mengsel, bestaande uit dèdès (muskus), de bladeren van semanggi (een plantje op de sawahs, Oxalis Corniculata L), en tembelèk lantjoeng, (zwarte stinkende vogeldrek) met water.

Zwakke kinderen krijgen een mengsel te drinken van in een bamboekoker fijngestooten — rodjoh — aardwurmen en water.

Bij kiespijn wordt over de kiezen met oorsmeer — kopok — gewreven.

Bij lichte verwondingen wrijft men met aarde „toeloengan boemi".

Ingeval van de bij kinderen veelvuldig voorkomende aarsontstekingen, wordt een Teg: oeleg-oeleg, Z.h. Sl: moenṭoe, een houten, boven omgebogen lombokwrijver, langzaam ingebracht en deze na eenige minuten met een ruk uitgetrokken.

---

1) Vergelijk E. Vatter: Unbekannte Bergvölker in Tropischen Holland 1932, waar eene beschrijving plaats vindt van 't met rotanstokken slaan tusschen twee personen op Solor, op de kuiten, zoodanig dat „de lappen vleesch er bij hangen". Ook hier verbod. Eveneens Dr. R. Goris, Rapport over onderzoek op Bali, oudheidkundig verslag 1930 blz. 47.

2) De langwerpige horentjes: Teg: soempil. Eveneens Z. H. Slamat.

Bij cholera geeft men Z.h. Sl: patjèran: Teg: ketjomberan, mengwater, vuil drabbig spoel- en waschwater van keuken, te drinken. Helpt dit middel niet, dan bakt men rijst en geeft deze vermengd met water en mest van een wit paard, als medicijn.

Tegal. Bij allerlei ziekten, veroorzaakt door antoe, booze geesten, roostert men een tjetjek — hagedis —, zet die in water en geeft dit te drinken.

B. Bezweringen ter genezing.

Bij stuipen (sawan).

Bismillahirochmanirochim. Wonten sawan teka saking lèpèn, dipoen toelak wangsoel lèpèn, sawan teka saking lawangan dipoen toelak wangsoel lawangan, sampoen ganggoe si djabang baji, Wonten sawan dateng saking longan, sira balik longan sampoen ganggoe djabang baji, djabang baji gadoehane Goesti Pangeran, Sawan teka tawa, loenga tawa kersaning Goesti Pangeran.

Wonten sawan dateng saking Wétan, sampoen ganggoe si djabang baji, djabang baji kawoelané Goesti Pangèran, wonten sawan dateng saking lèr, sampoen ganggoe si djabang baji, djabang baji kawoelané Goesti Pangeran. Wonten sawan dateng koelon sampoen ganggoe si djabang baji, djabang baji kawoelané Goesti Pangeran. Wonten sawan dateng kidoel sampoen ganggoe si djabang baji, kawoelané Goesti Pangeran. Wonten sawan dateng sangking Iboe Awa. Wonten sawan dateng sangking Bapak Adam.

Vertaling: In naam van God, den Barmhartige, den Erbarmer. De stuipengeest komt uit de rivier, hij wordt teruggewezen naar de rivier, komt door de deurzijde, en wordt naar de deur teruggewezen. Kwel toch niet het zeer jonge kindje. De stuipengeest komt uit de gaten, gaat U daarheen terug en plaag het kindje niet, het kindje dat door den Heer ter beschikking is gesteld. De geest komt krachteloos, zonder uitwerking gaat hij weg, door den wil van den Heer. Stuipengeesten komen uit het Oosten, uit het Noorden, uit het Westen, uit het Zuiden, plagen jullie toch het kleine kindje, den dienaar des Heeren, niet. Er komt een stuipengeest van Moeder Eva en ook een van Vader Adam.

Daarna worden medicijnen gegeven afhankelijk van den dag der geboorte van 't kind.

Voor Dinsdag zijn deze: kapokbladeren, adas (Foeniculum vulgare Grtn) en poelasari (alijxia stellata).

Voor Maandag: keboemba? bladeren (boschplant) en id, id.

Voor Woensdag de toppen van jonge arènbladeren en id. id.

Voor Donderdag: oekel pakis (de jonge krul van varens) en id, id.

Voor Vrijdag: nangkabladeren, ingkang meloemah, ingkang kemoerep (op gewone wijze en omgekeerd liggende bladeren van Artocarpus L.) id, id.

Voor Zaterdag: tabaksbladeren en id, id.

Als iemand zwaar ziek is, wordt een terong kopèk (Solanumsoort met zeer lange vruchten) 's avonds in heete asch gestoken en 's morgens daarmede over 't geheele lichaam gewreven.

Daarna wordt opgezegd:

Toenggoel woeloeng, pinara poetih. Pakis adjining Kedaton, djeroek taman ing panoelisan. Kembang soen rawé-rawé, woh inten goemanten, selarak djati, moengkira. Mala inten ngantjik lawang sadat. Ana ésmoening Pangeran. Wana salim, wana djambang, banjoe moekmin noer Mohammad. Ratoe adil, danarasa, loenggoehi ning gedong sira. Adoe koeta moetmainah. Toeroené Bapak Tani, Bijoeng Tani. Ana loepoetané dateng Goesti Pangeran, djaloek loebar, keloewaran. [1])

Vertaling: Toenggoel woeloeng, gedeeltelijk wit. Een pakis adji uit (in) den Kraton, een citroen uit den tuin panoelisan. Mijn bloemen zijn klimplanten, de vruchten zijn edelgesteenten. Een sluitboom van djatihout loochenen. De nokbalk is uit diamanten, betreden de deur der getuigenis. Er is eene bezwering van den Heer. Wana salim, wa-

[1]) Nagelaten door mBok Renti desa Ketengger, zie Djawa. 1935, afl. 1—3.

na djamban, banjoe moekmin Noer Mohammad. Een rechtvaardig Vorst. Danarasa, zit in Uw huis. Adoe koeṭa, moetmainah. De nakomelingen van Vader en Moeder Tani. Is hier jegens den Heer in gebreke gebleven, ik vraag dat 't afgeloopen mag zijn en de verlossing daar zij.[1])

Voor 't zelfde geval:

Ḍoegal Pajal Bapa Bijoengira, ingsoen tjantik laoet, sateloeh gloenggoeng, jahoe, ja oerip. Ḍoegal pajal. Vader. Moeder. Ik ben de tjantik van de zee, de bewerker van het hol geluid. jahoe, hij zal leven.

Daarna wordt de pink van den zieke afgelikt.[2])

Bij vergiftiging:

Slep pelem, metoe pelem; ja soepaja ora sabaja-baja, kon ja doewé oepas, akoe ja doewé oepas. Teka tawa, loenga tawa, tawa kresané Déwa.

Vertaling: Er is vuiligheid (slijmachtig vocht), ingeslopen, en die vuiligheid zal weer naar buiten komen, opdat er geen onheil zal verwekt worden. Het is krachteloos gekomen, gaat ook zonder nadeelige uitwerking, door den wil van God, weer weg.

Daarna wordt de middenvinger in den anus gestoken [3]).

Is 't kind geboren, dan wordt de moeder op een mat van rijsthalmstelen, (merang, oman) gezet en door de doekoen overbeden met: Nini Samparé Boemi [4]), kaki Samparé Boemi, baḍé dipoen soewoen djagongan kang gaḍah baji. Sing klenḍang poetoeng, moesmaénah, sing malang, malanga kotjoer, baḍé njoewoen kalih Goesti Pangéran, koewat, slamet.

Vertaling: Nini Kaki Samparé Boemi er wordt verzocht om haar die een kindje kreeg te doen zitten. Moge 't slijmerig vocht afbreken, moesmaénah (rust ?), op zij liggen, dan toch druppelt door persing 't vocht uit. Den Heer vraagt men sterkte en goeden afloop.

Indien bij bevalling 't kind niet te voorschijn wil komen, zegt de doekoen: Weloet poetih, medal saking waḍas mlekah. Djabang baji kawoelané Nabi Mohammad Rasoel Allah. (Een witte aal komt uit gespleten steenachtigen grond. (Hoe zou) 't kindje de dienaar van den Godsgezant (niet te voorschijn kunnen komen). Daarop krijgt de moeder water te drinken uit een Teg: lompong, Z. h. Sl. loemboeblad (een zwarte Callasoort) en de navel wordt met dit water bespogen.

T e g a l. Ter genezing van strontjes op 't oog—timbil—zegt men: Wa Semar gawé goenoeng, ora goegoera; oepilkoe tjoengoer, gawé goenoeng bisa goegoer.

Vertaling: Vadertje Semar maakt een berg, kan niet instorten, mijn neusslijm, kan een berg doen invallen. Er wordt dan in 't neusgat gepulkt, en 't vuil ter zijde latend, wordt er met de vingers langs 't ooglid gestreken.

---

1) Toenggoel woeloeng = uitdaging. Pakis adji = Cycas L.

Vele der opgegeven woorden schijnen te doelen op bepaalde lichaamsdeelen, die verondersteld worden ziek te zijn. Zoo zou zijn pakis-adji = woedjoed, aanwezig zijn van iets in den buik, Kraton. Citroen zou hier voor hart staan, rawé-rawé het uit de handlijnen lezen van een zware ziekte brengenden geest, panoelisan zou voor hersenen staan, molo voor 't voorhoofd, en inten voor oogen.

2) Nagelaten door vader mbok Renti, eertijds djoeroekoentji der 7 warme bronnen op Z. h. Slamat.

3) Nagelaten door vader mbok Renti, eertijds djoeroekoentji der 7 warme bronnen op Z. h. Slamet.

4) Wellicht Nini Samara Boemi (Tegal) booze geest in de gedaante van krokodil of groote visch.

LAND'S TRANSSCRIPTIES VAN GĔṆḌING'S

door

J. S. en A. BRANDTS BUYS - VAN ZIJP.

Wat den Lezer van ons jongste, lange, opstel in Djåwå [1]) wellicht duister gebleven is, één ding althans kan voor niemand nadere toelichting behoeven: Met zulke breedvoerige analyses als die van „Pĕngrawit" zouden we nog een ááantal jaargangen overstelpen éér we het voornaamste van het orchestrepertoire der Javanen hadden behandeld. Om voor het óverige aan dat opstel een zekere afronding te geven, zullen we dus hier-en-nu de architectuur der gĕṇḍing's niet verder bespreken, doch stuk voor stuk hun notaties bij Land corrigeeren.

Vergeleken is, wanneer mogelijk, bij ieder stuk de correspondeerende lezing van den Ruitjesschriftlegger [2]); het ontbreken teekenen we nader aan. En ook het daar voorkomen van niet-, of niet-volledig-correspondente vormen, afwijkende naar toonsoort, uitgebreidheid der architectuur, of anderszins. In de mate en aard der behouden thematische verwantschap kunnen we ons ditmaal niet verdiepen.

Slêndro nĕm. (Land. Bijlage) **A. 1**, blz. 57. „Mas Koemambang". (Rschr. heeft buitendien kleinere, minder-langledige, vormen in Pélog nĕm, en in Pélog barang. Voorts nóg beknoptere vormen in Sléndro mĕnjoerå, den eenen als ladrang, den anderen als sĕkar gĕṇḍing. Mardi Raras te Sålå speelde een, uiteraard zeer beknopte, kĕtawang „M. K." in Pélog limå. — Direct vergelijkbaar met Land's Jogjåsche lezing, maar er flink van afwijkend, is de Sålåsche bij Djakoeb en Wignjåroemĕksâ [3]), No. 6, blz. 18, of bij Seelig [4]) No. 146, blz. 108.)

De boekå, als steeds bij Land ongerythmeerd [5]), moet gelezen worden met de allereerste noot, èn de laatste zeven noten lång. D. w. z. van eenzelfde lengte als de noten in den „låmbå"-aanhef der eigenlijke gĕnding [6]); dus „kwarten" volgens het nu-eenmaal door Land toegepaste systeem. De overige noten in het inleidinkje zijn van dezelfde orde als die der „dadi"-, der definitieve versie van het thema; dus hier „achtsten". (Op de laatste twee na plegen die gesignaleerde zeven noten factisch gebroken te worden: De eerste vier ervan ieder in twee gelijke 8sten, de vijfde in een g en een d. De voorlaatste långe kan dan béter een d zijn.)

Aan het begin van den 4den kĕnongan (1ste gongan) is er een, karakteristieke, vergissing. De noot waaronder de t1 (1ste kĕṭoeq) valt, diende, naar gemakkelijk blijkt door vergelijking met hetgeen één kĕṭoeq later (of ook precies een gongan verderop) staat, een 8ste te zijn en niet een kwart. Weliswaar kan men ook wel aannemen, dat de noot i. q. een kwart blijft, maar de kĕṭoeqslag op haar twééde helft valt. Dàn zou de noot drie plaatsen eerder, een achtste moeten worden. Dàt geeft óók een zeer wel mógelijken variant, echter niet door den Rschr.l. bevestigd. Hoe dit zij, dat teveel ten bedrage van een 8ste, moet ontstaan wezen ingevolge den overgang van langere, (kwart-), noten naar kortere, (8sten). Het Oude Jogjåsche Kratonschrift [7]) schrijft dit voor door in zijn linker kolom den term „ngrangkĕp" te zetten d. i.: dubbel zoo dik of zoo dicht maken. Het omgekeerde verschijnsel: overgang naar een beweging in twee maal zoo lange noten, wordt door het

1) „Omtrent notaties en transscripties en over de constructie van gamelanstukken". Dj. XIV, 127-165.

2) Vgl. Dj. XIV, 134 vv..

3) „Serat enoet gending sléndro". Batavia 1919, (bij „Volkslectuur"; uitverkocht).

4) Paul J. Seelig, „Gending djawi". Bandoeng 1922 (J. H. Seelig & Zoon; voor Europa: Hug & Co. Leipzig). De lezingen bij den Heer Seelig die met die uit het boekje der genoemde twee Javanen identiek zijn, zouden dus daar aan kunnen ontleend wezen. De Heer Mr. Jb. Kunst maakte er ons indertijd op opmerkzaam, dat de bundel-Seelig weliswaar die eenvoudige notaties slechts ten deele heeft, maar dáárin de rangschikking van Dj. & W. volgt. Het kan echter wel zijn, dat beide publicaties terzake uit een-en-dezelfde schriftelijke „bron" putten. En dan wel waarschijnlijk uit een m.s. van wijlen Regent Wrĕksådiningrat Sr.. Zijn, eveneens toonkundige en thans ook reeds overleden zoon, Regent Wrĕksådiningrat Jr., koos een wat krasse formuleering toen hij tegen ons over het boekje der twee Javaansche musici zeide: „Gestolen van Papa!". De Heer Seelig wijdt zijn editie aan de nagedachtenis van dien ouderen R.M.T. Wrĕksådiningrat, zonder zich bepaaldelijk op van deze afkomatige lezingen te beroepen. — Vertoont een overigens identieke lezing in de beide publicaties kleine divergenties, dan blijkt de Javaansche gemeenlijk de correctste. Zoo zijn er ditmaal in de editie-Seelig vóór de achtste der noten, van de slotnoot af geteld, twéé noten zoek geraakt, die gelijk moesten zijn aan de achtste en zevende zelf; d (ḍåḍå) en c (goeloe) dus. (De Heer S. noteerde i. c. de barang als a.) Onder de slotnoot ontbreekt het G(ong)teeken.

5) Vgl. Dj. XIV, 137, 138.

6) Vgl. de Bladvulling, Dj. XIV, 249.

7) Vgl. Dj. XIV, 130,165.

woord „l â m b â", d. w. dus z.: enkel (worden), voorgeschreven. Maar die termen komen geregeld één plaats later, lager te staan, dan wij Westerlingen ze zouden willen zetten [1]). De in het bedoelde schrift tot uiting komende opvatting valt echter ook zeer wel te verdedigen: Niet de noot, die door de intredende verandering korter (danwel langer) gemáákt wordt dan de vorige, maar zelf gewoon op tijd is ingetreden, doch de eerste fáctisch „te vroeg" (ofwel „te laat") komende, wordt gekenteekend. Is men bij het transscribeeren op deze eigenaardigheid niet verdacht, dan krijgt men bij het bedoelde levendiger worden door breking geregeld (zeg) een „8ste" aan tijdsduur te véél, en bij die kalmeering een „8ste" te weinig.

In de derde moot, die met de t3 middenin van denzelfden kĕnongan, breekt, s. v. v., zoo'n beetje de Duvel los. Dat begint daar met al die dâdâ's (f's). Naar uit den Rschr.l., en uit een demonstratie door een Jogjâ'sch Kratonmuzikant bleek, hebben we hier te maken met de „n g ĕ n t j o t" [2]) genoemde versiering. Letterlijk beduidt het woord: wippen, dansen, rukken. G r o n e m a n (inleidende opmerkingen bij Bijlage A), beschrijft haar als „een dubbelslag" (bedoeld: een groepje van twee even hooge tonen) „na een terughouden van den toon", en beeldt dit in notenschrift af met een 16de rust, een 16de noot, een 8ste noot, die samen dus, naar hij opmerkt, een kwartnoot vervangen. L a n d blijkt hiervoor te willen lezen: een 8ste rust en twee 16de noten, danwel, alles dubbel zoo kort nemend: een 16de rust en twee 32ste noten. Maar het resultaat, dat hij krijgt, ziet er eer merkwaardig, dan overtuigend uit; wat vooral blijkt als men die rusten door verlengingen van de noot-vooraf vervangt, gelijk billijk is daar de Javaansche muziek zulke ajoureeringen: het werken met (kleine) rusten als iets positiefs, niet kent, doch zoo ze een toon wil „terug houden" den vorigen laat liggen. Maar door den duidelijken uitleg van den Rschr.l. [3]) blijkt, dat er in deze versieringsfiguur telkens niet twéé noten zijn betrokken, doch drie, en wel, — wat pas het eigenáárdige timbre aan het ornament geeft, — de eerste twee geslagen op een tusschen twee vingers van de linkerhand gedèmpte toets, (geluid: „nok"), en pas de derde normaal doorzingend, (klank: „nong"). Voor den dúúr der tonen verwijst de Rschr.l. eenvoudig naar de noten, stippen in zijn notatie dezer versiering, en die geeft steeds een heel rustige constellatie te zien. Merkwaardig genoeg overigens wèrkelijk nog in twéé variaties, snelheidsgraden. Bij de eene [4]) beslaan de drie noten i. q. samen één eenheid, teltijd, (volgens onze vroegere opvatting dus een kwart, volgens L a n d ' s notatiesysteem een 8ste), en zijn dus (bij L a n d) te lezen als: 32ste, 32ste, 16de. Bij de andere twéé teltijden [5]), wat (in zijn stelsel) oplevert: 16de, 16de, 8ste. — Dit sterkt ons in onze verdenking, dat L a n d over meer materiaal of inlichtingen beschikt heeft, dan waar hij rekenschap van geeft. Maar de Rschr.l. gebruikt nóóit de twee varianten dóórelkáár, gelijk L a n d herhaaldelijk. En op de éénige plaats, die we in zijn voorbeeld, het Oude Jogjâsche Kratonschrift, hebben kunnen controleeren, (en wel door de vriendelijkheid van Regent D j â j â d i p o e r â), namelijk het begin der tweede gongsnede van „M a w o e r" (Land A. 6), vonden we in die oude notatie géén aanleiding om de ngĕntjot vlak voor de t2 ánders te lezen dan die voor de t3. Overigens is het nog wel mogelijk, dat als het er op aankomt, de beide vormen ieder een eigen naam hebben. De breedere zou dan n g ĕ n t j o t (in strikteren zin?) heeten, — en wanneer muzikanten ons die demonstreerden, waren ze geneigd alléén de twee gedempte noten te slaan, de derde, sonore, dan blijkbaar beschouwende als een gewone, niet meer tot het ornament behoorende noot, (en dit kan dan verklaren hoe G r o n e m a n er toe komt van een, zeg „dubbelen slag" te spreken). De vluggere „n g ĕ t j ĕ k", term die in de Rschr.l. niet voorkomt, en danook door Regent W i r â g o e n â [6]) bij mondelinge navrage niét werd erkend; wèl echter door Regent D j â j â d i p o e r â, en geacht kan worden zoo veel als: stippelen of spikkelen te beduiden. En er staat ons iets van bij, in dat „ngĕtjĕk" soms óók de derde noot gedempt gehoord te hebben. Voorts gebruikt de Javaansche muzikant wel eens één enkele van die dorre, gedempte tonen. — Hoe dit nu allemaal zij, ofschoon het „klusje" dat L a n d daar vóór in „M. K." ter weergave van de ngĕntjot heeft neergeschreven althans de daar beschikbare plaats vult, mits de t3 midden op die limâ (g)

1) Ibid.
2) Dj. XIV, 138, noot.
3) Mĕnggah patrapipoen panoeṭoeq, sarânâ mawi kadĕkĕp daridji kiwâ ing pinggir, ananging djĕmpol kĕdah kaḍawahakĕn ing nginggil, ingkang dipoen ṭoeṭoeq taksih noenggil wilahan, ananging panoeṭoeqipoen manoet wontĕnipoen tjĕtjĕq, nanging pandĕkĕpipoen waoe namoeng ingkang kalih, ingkang satoenggal tjoel, soepados oengĕlipoen sagĕd nok-nok-nong, mĕkatĕn pĕrloenipoen."
4) Dj. XIV, 139.
5) Dj. XIV, 141.
6) Dj. XIV, 138 noot; 135. Zie echter het als omschrijving gebruikte „tjĕtjĕq" of „tjĕtjĕk" in het daarnet gegeven citaat.

valt en niet op zijn begin, men zal toch goed doen, de lezing van den Rsch.l. en den door ons geraadpleegden muzikant [1]) te volgen. Men krijgt dan, na een (achtste) noot goeloe (d), die de vórige „moot" besluit, successievelijk: een 8ste noot f (dådå), een kwartnoot f, twee 16den f (gedempt), een 8ste f, een kwart f, en tenslotte een 8ste g (limå), waaronder dan de t3 valt, en waarna men dan gedurende vier (8ste) noten de lezing van Land kan accepteeren.

Maar onmiddellijk dáárna daagt er een nieuw gevaar op, en wel die figuur van drie maal drie zestienden, quasi samengevat door dien boog. Ze doet ons altijd aan een kwaadaardig kronkelende vliegende-någå denken, die ons al in Holland met haar, toen voorloopig ònoplosbaar, raadsel vervolgd heeft. Rekent U, overtuigd van de strenge quadratuur der Javaansche orchestthema's, de zaak na, dan ziet U, dat die 16den om te beginnen 32sten zouden moeten zijn, en dan wel een nonool daarvan. Dus zouden ze tezamen de plaats van 8 normale 32sten, d.w.z. van een kwartnoot, innemen, en bovendien, — telt U het maar uit! — verkéérd liggen. D.w.z., ze zouden precies à cheval van een maatstreep komen te balanceeren, met een perverse metrische pikanterie, die aan de Javaansche muziek nu-eenmaal niét eigen is. (Zelfs al een gewone àchtstentriool in die positie gaat òns heelemaal niet gemakkelijk af, en een Javaan nog veel minder.) De oplossing van het raadsel is overigens ontnuchterend simpel: Blijkens de eensluidende getuigenis van den Rschr.l. en onzen Jogjå'schen nijågå luidt ze: één 16de f, één 16de g, en één 8ste f. C'est tout! (D.w.z. daarna komt nog gewoon d en c.) Het Rschr. zet die, quasi ingelaschte, g tùsschen twee van z'n horizontale metrumlijntjes, wat het ook met de ééne van zijn ngĕntjotstippen pleegt te doen [2]). Hoe de figuur er in het Oude Jogjåsche Kratonschrift zou moeten uitzien, weten we niet. Maar het heele geval geeft ons sterk den indruk, dat Land weer een gong heeft hooren geluid geven, maar niet weet waar de slagstok ligt: Inderdaad wèrd er versierd met de bovennoot; maar waarom hij dat alshetware in de twééde potentie doet, ontgaat ons en hoe hij aan zijn triool in het quadrááł is gekomen dus ook. Maar de áánleiding om aan triolen te denken kan hij wel in een mededeeling van Javáánsche zijde gevonden hebben: Daar in gevallen als dit er tusschen twee gewone noten in een èxtranootje gekomen is, spreekt een Javaan er allicht bij van (een groep bestaande uit) drié noten, die voor (een normaal groepje van) twéé in de plaats staan. Een der deelnemers aan het muziekschriftconcours van het Java-Instituut [3]), Rad. Loerah Djajèngoetårå, in wiens schrift elke teltijd, kĕtĕg, door een apart hokje met daarin een noteletter wordt weergegeven, spreekt uitdrukkelijk van twéé tellen, gevuld door drié slagen [4]) en zelfs laat hij de middelste noteletter op de scheidingslijn tusschen de twee hokjes „rijden", en bedoelt niettemin toch alléén maar de successie van twee 16den en een 8ste in de plaats van gewóón twéé 8sten; en zoo noteert hij óók een „ngĕntjot" op die manier, (zonder overigens dien naam te noemen of het dempeffect te vermelden).

Dit over den 1sten gongan. Den 1sten kĕnongan van gongan II gelieve de Lezer zelf, naar exempel van het vorenstaande, te verbeteren. Hij vindt er dien, thans getemden, vliegenden draak in terug, (echter 8 achtsten later, vèrderop in het kader). In den 2den (en 3den) kĕnongan moet de laatste noot van de eerste helft ènkel zijn; een goeloe (d). (Die g (limå) erbóven is een simpele zetfout.) Bedoelde noot een kwart lang rekenend, (d.w.z.: de rust erná er aan toegevoegd), de twee zestienden latende wat ze zijn, en voor de eerstkomende kwartnoot (g) twee achtsten, n.l. d en g, lezend, heeft men die ngĕntjot daar geredderd. De vòlgende staan in het begin van de laatste „moot" dezer kĕnongan's. De eerste rust dient men bij de noot ervoor te voegen, de tweede door een 8ste noot g vervangen te worden. In plaats van die kwartnoot nĕm (a) met die t4 eronder, moet men twee 8sten: g en a, lezen; de kĕtoeq valt samen met de laatste daarvan. Men heeft nu twee correcte ngĕntjot's vlak na elkaar, waar de notatie van Land telkens op doelt, die echter in den Rschr.l. vrij zeldzaam zijn, daarentegen bij Djajèngoetårå frequent. — De rest van dezen gongan, en de eerste drie-vierden van den IIIden kunnen gecorrigeerd naar den Isten. Alleen moet de slotnoot van den 3den kĕnongan een kwartnoot worden. (Overgang van ngrangkĕp naar låmbå.)

Maar met den 4den kĕnongan, het laschstuk naar het tweede deel der gĕnding, het voetstuk (oempaq) om op te stijgen, (te „moenggah", volgens Sålå), zooniet het stoepje om neer te dalen, (te „tibå", volgens Jogjå), is het wat anders. Hier heeft Land een der

1) Dj. XIV, 137.
2) Dj. XIV, 165.
3) Dj. IV, 13. Er is in het bedoelde rapport nog een ernstige, bij ons weten niet eerder gesignaleerde, vergissing te herstellen. Op blz. 4 moet in de linker kolom sub III gelezen worden LEBDAPRADONGGA-MLAJADIMEDJA.
4) „ . . . kĕtĕg 1—2 isih tigang toeṭoeqqan. . . ."

ernstigste hindernissen voor het lezen en begrijpen der gĕnḍing's zijner notatie gecreëerd. Wij zullen waarlijk niet de eenigen in Europa zijn geweest, die daar niet hebben kunnen overheen komen. Land zelf beschouwt dat tweede gedeelte, gelijk dat bij „groote" gĕnḍing's pleegt voor te komen, (ten onrechte) als een soort naspel of aanhangsel, coda. En zoo heeft hij vermoedelijk de aanteekening van Groneman [1]), luidende: „Voor het ritardando (,) b.v. aan het slot der toonstukken, heeft men geen afzonderlijke benaming" (en, — zouden we willen zeggen, — dan óók vanzelf géén téékert), in verband gebracht met het moment der onderscheiden gĕnḍing's, dat hij voor hun éigenlijke slot hield.

Ook dient er terzake bizonder gelet te worden op de polemische terzijdes, waar Land de toelichtingen van Groneman mee heeft gelardeerd. Tendeele had hij daarin gelijk, tendeele echter deugdelijk òngelijk. Terècht teekende hij bij termen als „lâmbâ" en „ngrangkĕp" aan, dat ze niét duiden op het tempo, op langzaam of snel spel, doch op de lengte der noten. Maar ten ònrechte wilde hij dat óók waar hebben van de termen „loemampah", op gang komen (?), „nĕsĕq", versnellen, en Groneman's, namelooze, ritardando. Over dit laatste schrijft hij: (Zulk een) „ritardando is veeleer de verlenging eener laatste phrase, met gebruik van langere noten". Maar dit is mis! Accelerandi en ritardandi zijn in de Javaansche muziek frequent en volkomen reëel. Wat hij, Land, daar bij het „moenggah" of „tibâ" der gĕnḍing's tracht te doen, is dus het uitschrijven, quasi afteekenen van een rallentando in notenteekens, wat overigens, gelijk Hugo Riemann herhaaldelijk heeft betoogd, bij klassieke en andere Westersche componisten niets zeldzaams is, en door hen soms welbewust aangewend wordt om de mate van versnellen of vertragen te doseeren. Maar als Land werkelijk géén andere, verzwegen, bronnen had en dus van de bewuste verlangzaming of verbreeding niets méér heeft afgeweten, dan die terloopsche opmerking van Groneman geeft, dan vraagt men zich werkelijk af, hoe hij de poging heeft kunnen durven wagen, het onderhavige verschijnsel te preciseeren gelijk hij in zijn notatie dier overgangsmomenten tràcht te doen. De Oude Jogjâsche Kratonnotaties leverden hem daar vast de gegevens niet voor. Een bepááld, niet-goed-begrepen, detail ervan veroorzaakt een telkens herhaalde misgreep in zijn weergave dier overgangen. Ook stelt hij dat rallentando overdreven voor. Het is eerder een terugkeer tot den norm, na het accelerando dat den overgang voorbereidt, (de „sĕsĕgan arĕp moenggah"), dan een daling benéden den norm, gelijk die wèl aan het wèrkelijke eind van Javaansche muziekstukken voorkomt, (àl of niet ná een accelerando om te eindigen, een „sĕsĕgan arĕp soewoeq"). Maar over dien overgang tusschen „mérong" en „moenggah" („tibâ") ware verbazend veel op te merken, véél meer dan we reeds hebben gedaan [2]); en ook nu zullen we er zeker het laatste woord niet over zeggen. Hier dient echter te worden aangeteekend, dat de geaardheid van dien overgang natuurlijk sterk door de verhouding wordt beinvloed, die bestaat tusschen het mouvement van het thema in het eerste en dat in het tweede deel, dus door de respectievelijke notenlengten-en-tempi. Na in het eind van de mérong de beweging te hebben laten dalen tot halve-noten, zeg dus 4 × zoo langzaam of lang als de achtsten van het hoofdtempo, schrijft Land in zijn „Coda" kwartnoten, (wat dus slechts 2 × zoo lang is). De Rschr.I. echter maakt ze 4 × zoo lang. Djakoeb en Wignjâroemeksâ weer slechts 2 ×. „Mardi Raras" spéélde ze 2 × zoolang, met vóór en na als hoofd-tempo circa 32-36 per minuut. Overigens behóéven twee notaties, wanneer de een de (post) moenggah dubbel zoo breed schrijft als de ander, nog niet iets verschillends te bedoelen. Is namelijk in het eerste deel het tempo omtrent 36, (of een veelvoud danwel eventueel de helft), en in het tweede deel ongeveer 24 (of een veelvoud dáárvan) per minuut, — want tot die twee groepen, de eerste met 8 en de tweede met 16 figuratiepartikels per eenheid, laten de Javaansche wirâmâ zich herleiden, — dan mag, gegeven die verhouding van 3 tot 2 òf tot 4 de eene opvatting precies zoo redelijk als de andere genoemd worden. Andersgezegd, het antwoord op de vraag: of een „wirâmâ" eigenlijk een tempo is, òf wel een brekingsqualiteit?, moet luiden: ze hebben van allebei éven veel! — Toen we, nog onzeker of de postmoenggah van „M. K." béter als kwartnoten, of beter als halven genoteerd kon worden, ons het thema te Jogjâ door een nijâgâ lieten voorslaan, verraste hij ons door zoomin het eene te doen als het andere, doch het in 8sten te houden [3]). Er zijn hier dus niet twéé alternatieven, doch méér. Maar, om den

1) In de toelichting tot Bijlage A.

2) Vgl. Dj. XIII, 221, 222, 223, 224, 226, 228; Dj. XIV, 250.

3) *We gaan hier steeds van Land's methode uit met de 8ste als normalen tELtijd; zelf zouden we liever alles dubbel zoo breed noteeren, hebben in vorige opstellen dan ook van dát principe uit gecijferd en geredeneerd.*

héélen gang der beweging te schetsen, die muzikant begon de boekâ met 8sten van ongeveer 144, liet deze in haar verloop afflauwen tot circa 84, zette de gĕnḍing nog wat kalmer, zeg met 72 in, om vervolgens te rallenteeren tot het hoofdtempo van 36. Zijn behandeling van het inleidinkje was niet „maszgebend", het kan ook ànders gebeuren [1]). Terwijl bij een concertante voordracht van zoo'n gróóte gĕnḍing het accelerando-om-over-te-gaan een top van omtrent 72 heeft, bleef die daar nu verre onder, reikte niet hooger dan tot 48, terwijl het rallentando arĕp moenggah in dit geval inderdaad tot ònder het mérongtempo, maar niet veel, immers tot 8sten van 24 per minuut leidde, en, als gezegd, de themanoten één teltijd lang bleven, en de gambang of de kĕnḍang waardoor we afwisselend het thema lieten begeleiden, een figuratie in „128sten" aanbrachten [2]). Overigens, gedurende die gambangparaphrase liet het themainstrument, i. c. zoo'n gĕndèrtoetsige slĕnṭĕm, (die in Jogjâ wel ànders kan heeten), ook de themanoten niet simpel maar paste de geestige slagwijze toe, waar we den naam niet van kennen, al zal er zeker een technische term voor bestaan: de noot wordt in principe in vier even hooge en even lange kleine noten geleed, (hier dus „32sten"), maar daarvan alleen de eerste, „auftaktige", drie geslagen, de vierde echter, die op het zwaartepunt, geregeld onderdrukt.

Toen we er bij onze beide kratonmuzikanten naar informeerden, of dat thema na den overgang niet bijvoorbeeld dubbel zoo breed kon, bevestigden ze dat voor het geval dat de bedoeling was op de gĕnḍing te laten zingen; vermoedelijk hebben ze den term njinḍèni gebruikt, maar vast wel in het algemeen een concertante voordracht bedoeld. Hun eigen spel zal zich bij deze gelegenheid eer naar den stijl om op te dansen gericht hebben. Gelijk ook bleek uit de inperking van dat overgangsaccelerando-rallentando. De opvatting, dat deze aanwakkering-en-verflauwing der muzikale beweging, en bijvoorbeeld ook een werkelijk slòtrallentando steeds buiten den eigenlijken dans worden gelaten maar voor zitten of stáán worden gebruikt, — we dankten dien indruk aan het groote Wajangfeestspel van het jaar 1934 in den Kraton van Jogjâkartâ [3]), — bleek later toch niet gehéél juist. De door de jongere broeders van Z. H. den Soeltan, de Hoog-Geboren Heeren P. A. Tèdjâkoesoemâ en P. A. Soerjâdiningrat gevormde Sĕrimpi- en Bĕdâjâ-ensembles van Taman Siswâ te Jogjâ ziende, namen we in minstens één geval waar, dat ze gedurende zulk een overgang vóórtdansten. Hun wijdsche, wijde dansgebaren en -bewegingen, meestal verschéíden teltijden durende, leden daar niet onder. Het versnellen-en-vertragen moet dus wel werkelijk gering geweest zijn. (Binnenkomen en héén gaan deden de danseressen op ladrang's met thema's in een tempo van 96 en de meeste themanoten één teltijd lang. Dit quasi-marschtempo is dus niet uitsluitend aan betrekkelijk forsche [4]) figuren eigen.)

Daar dat uitgeschreven rallentando in de notaties van Land slechts aan misverstand is te danken of liever te wijten, het bovendien een verschijnsel van wisselvallige, maar vaak weinig imposante afmeting weergeeft, en er op óverige wijzigingen in het tempo, op het rallentando van den lâmbâaanhef bijvoorbeeld, door die notatie totaal niet wordt gereageerd, kan het beter geheel-en-al geëlimineerd worden. Gegeven de veelvuldigheid der mogelijkheden, zal men zich voorts geen al te groote zorg moeten maken over de relatieve lengte der themanoten in de mérong eener-, en in de moenggah ànderzijds, ofschoon daar nog wel allerlei mee samenhangt: de questie bijvoorbeeld, in hoeverre een, in de notatie er korter uitziend óvergangs-lid van de mérong ook inderdáád korter is, dan de normale geledingen; en voorts de vraag, of de kĕṭoeq's, waarvan er in de (post)moenggah dubbel zooveel per kĕnongan plegen te zijn als in de mérong, die anders gezegd van „arang" (wijd), „kĕrĕp" (èng) worden, in een gegeven geval realiter dichter bij elkaar zijn komen te liggen. Met de kĕṭoeq's is er trouwens in het overgangslid (oempaq) toch iets bizonders. Èn volgens de Rschr.I., althans in de, ordentelijk geschreven, sléndrodeelen, èn volgens het Oude Jogj. Krat.schr. [5]), dat Land blijkbaar ook nu tracht na te volgen, laat bijvoorbeeld zoo'n overgangs-kĕnongan weliswaar de t1 normaal 4 teltijden na de kĕnong komen, en de t2 en de t3, even normaal telkens 8 teltijden later dan hun voorganger; maar dáárna volgt de t4 met een

1) Vgl. Dj. XIV, 248.

2) Voor die „figuraties" vgle men Dj. XIV, 249. — De snelste figuratie in Javaansche muziek is, voor zoover we weten, die van de kleine bonang bij sabĕtanspel. Ze laat bij het gróóte accelerando haar figuren slechts één maal verarmen, dus van 8 tot 4 partikels per themanoot. Daarentegen loopt het tempo op van circa 32 tot omtrent 144. Op het toppunt is de spoed dan 4×144. (Dus anderhalf keer 16×24.)

3) Dj. XIV, 248.

4) Ibid.

5) Terloops gezegd, we zien nader dat onze z. g. „legger" in dat schrift toch ook maar een copie was. Immers worden de gĕnḍing's daarin besloten met de formule: „Titi tammat sampoen sami kalijan babonipoen".

spatie van 3, een t5 na nög een spatie van 3, en eindelijk een t6 na 4 teltijden. Deze laatste kĕtoeq valt 2 tellen vóór den overgangsgong. Veelal blijkt in dezen kĕnongan die t4 dan tússchen twee themanoten te liggen; dat wil dus zeggen op de tweede helft van een, 2-teltijden („8sten") lange, noot. En deze situatie, waarbij vermoedelijk het O.J.Kr.schr. in zijn linker kolom „kĕtoeq 4" en in de rechter, de notennamen-kolom niéts zal hebben staan, heeft aan Land aanleiding gegeven om de 4de kĕtoeq éven veel afstand tot zijn twee buurnoten toe te dichten als overigens de opeenvolgende themanoten daar in die contreie hebben. Zóó moet die hindernis, die storende gekke rust-extra in zijn notaties van die overgangskĕnongan's ontstaan zijn. Ze verdient állereerst geamoveerd te worden daar ze op niets reëels is gefundeerd. — Voor het overige wilden de bedoelde Jogjásche Kratonmuzikanten heelemaal niets afweten van op die eigenaardige manier gelegen overgangskĕtoeqs. Misschien speelt men ze er dus thàns niét meer zoo. Te hóóren is dat niet goed, tènzij men dicht bij het instrument zit, (en op niets beters heeft te letten). Weliswaar zijn de kĕtoeq's een der weinige instrumenten waar de Javaansche nijågå's nogal over theoretiseeren, maar practisch „ziet" het gehoor ze gemakkelijk over het hoofd; ook observeerden we weleens, dat men ze heelemaal ongeslagen liet; zèlfs in een voornamen gamĕlan. Sommigen schrijven tegenwoordig in zoo'n overgangskĕnongan éven veel kĕtoeq's als in de eerdere kĕnongan's; sommige anderen laten er reeds het verhoogde aantal in vallen, dat de pòstmoenggahkĕnongan's zullen hebben.

Wat nu Land's notatie van „M. K." betreft, aan het eind van den mérong vervange men dus die 6 halve-noten door kwarten, en die halve-rust schrappe men, late echter de t4 tusschen twee noten in staan. — Die noot met de aanduiding G1 er onder moet ook geschrapt. Door een eigenaardigheid van het O. Schr. noteert Land aan het begin van zoo'n „Coda" de voorafgaande eindnoot plus eindgong nògmaals bijwijze van begingong en -noot. Maar ze worden maar één maal geslagen.

A. 2, blz. 58. „Damar kèli". (Vergeleken kunnen worden, buiten den Rschr.I., een Sålåsche lezing bij Dj. & W., No. 103, blz. 164, en ook eene, ditmaal daarvan onafhankelijke, bij Seelig, No. 65, blz. 63 [1]). Deze beide Sålåsche bronnen noemen de toonsoort Sléndro mĕnjoerå, hoewel ze toch tonaal zeker niet van de lezingen van Land en Rschr.I. onderscheiden is.) — Boekå. De 3de noot van achter af is, naar men ziet, bij L. een e, staande tusschen een f en een d in. De twee laatst genoemde noten beteekenen in de notatie L. resp. een dådå en een goeloe, welke twee tonen in sléndro onmiddellijk naast elkaar liggen. Daar tusschen in ligt géén schaaltoon. Die „e" moet dus een zetfout zijn. Het inleidinkje dient weer te worden genoteerd in 8sten. Inplaats van de eerste c plus d kan een kwartnoot c gezet worden. De twééde d moet vervangen worden door een kwartnoot d plus nog een 8ste d. De f die even later komt moet een kwart zijn, en hierna kan men het beste lezen: 8ste c, 8ste f, kwart d, kwart c en kwartnoot a, (slotnoot). — Gongan I. Die c boven de t2 moet kort (een 8ste) worden: Overgang van lâmbâ naar ngrangkĕp. De d vier noten later wordt lang (een kwart): Over-

1) De Heer Seelig noteert de sléndrotoonschaal: br, gl, dd, lm, nm, — niet als: c, d, f, g, a, doch als: a, c, d, f, g. — Zijn kwartnoot g achter de dunne dubbele-streep zal den boekågong beduiden. De g achter de eerste vette strepen is blijkbaar de n1 (en n2); de eerste noot op den derden balk de n3; de hooge halve-noot g áchter op dien balk zal de slotnoot van gongan I zijn. De drie (kĕ)n(ong)'s van gongan II kan men vinden door, beginnend met die gongnoot telkens acht maten verder te tellen. Ze liggen alle op c's. Bij de derde vette strepen blijkt niet, wáárheen men van daar af moet terugkeeren. Faktisch moet men herbeginnen vlak na die éérste, magere, dubbele streep. De boekågongnoot wordt nu slotgongnoot IIde gongan. De volgende n1 en n2 blijven alsvoren. Het over te springen gedeelte is correct begrensd door de twee swastika's. De nieuwe n3 (IIIde gongan) valt op de noot vlak na de tweede swastika. De moenggahgong ligt acht maten later, dadelijk achter de vòlgende dubbele-streep. De dáárna nog restende veertig maten moeten dus de post-moenggah vormen, als steeds in de zelfstandige lezingen van den Heer Seelig figuratief uitgewerkt, en dus géén dĕmoeng- of slĕntĕmpartij vertegenwoordigend. Door telkens acht maten af te snijden, krijgt men blijkbaar kĕnongan's, enwel àlle met den kĕnongslag op een d. Maar een vijfde kĕnongan aan een gongan, ofschoon niet gehéél zonder antecedent, — we hebben er wèl-eens een geobserveerd in de post-moenggah van een bepáálde door Mardi-Raras gespeelde gĕnding, — mag toch bijna even zeldzaam heeten als de beroemde vijfde poot aan een schaap. Wil de Lezer een regelmatigen vorm van „D. k." hebben, geschikt om met de andere versies te worden vergeleken, dan zal hij één kenongan, — we zouden willen aanraden: de voorlaatste, — moeten schrappen. Het is ons niet bekend hoe de zelfstandige lezingen van den Heer Seelig precies zijn ontstaan. Maar we schatten zoo, dat ze zijn genoteerd naar dictaat door een rĕbabspeler. En nu zóó het wel kunnen wezen, dat een Javaansch nijågå aldus solospelend, dus door geen ander begeleid of geleid, zich inderdáád overtallige, overtollige muzikale zinsdeelen veroorlooft. Maar het is óók zeer goed mogelijk, dat de techniek zelf van het muzikale dictaat, waarbij een melodie in stukken gebroken wordt, en een herhaling van onderdeelen vaak zal noodig zijn, maakt, dat bepaalde geledingen zuiver per ongeluk dubbel, en eventueel in onderling varianten vorm, raken opgenomen.

gang van ngrangkèp naar lâmbâ. Deze correctie ôók in den 2den en 3den kĕnongan. Voor die drie (?) ngĕntjot's, beginnend dadelijk achter Land's tweede indeelingsstreep in den 4den kĕnongan, schrijve men dus, na die slotkwart, drie maal achtereen: twee 16den plus één 8ste op barang (c), waarvan dus die koppels 16den steeds gedèmpt worden. De volgende noot goeloe (d), moet een 8ste worden, (wisseling naar „ngrangkĕp"). De t3 moet op het begin van de tweede ngĕntjot vallen. — IIde gongan: Die eerste 8ste rust moet getrokken worden bij de vorige slotnoot; de ngĕntjot komt dan te luiden: twee 16den plus één 8ste op nĕm (a), waarna dan nog een 8ste noot a (met de t1) komt. Hierbij sluit dan aan de 8ste g (limâ) die er staat; en de rest van dien 1sten kĕnongan, plus de hééle 2de en 3de zijn correct. Die ngĕntjotgroep in den 4den kan naar die, precies een gongan éérder, worden verbeterd. Maar drie noten er voor, nâ die f (dâdâ) met de t2 en vóór die limâ (g), schijnt er een 8ste noot a (nĕm) zoekgeraakt. — IIIde gongan: De ngĕntjotaanhef te corrigeeren naar dien van den vorigen gongan. Het vòlgende ngĕntjotmoment, incluis de noot ervóór is te lezen: kwartnoot, twee 16den (als steeds gedempt), 8ste noot, alles op d. Daarna komt een 8ste noot f met de t3, en dan verder, wat er staat. Dit laatstbedoelde ngĕntjotmoment keert één en twéé kĕnongan's later weer, en behoeft dan dezèlfde verbetering. Dan is er nog in den 4den kĕnongan, vlak aan het begin, een extra-groote ngĕntjotportie. Het schijnen er viér te moeten wezen. Na de vorige slotnoot, een 8ste a, leze men dus eerst een 8ste noot, en dan viér maal achtereen: twee 16den plus een achtste, alles f. Daarop zal dan een kwart a moeten volgen, dan die 8ste f met de t2, waarna er weer, evenals een gongan eerder, een 8ste a schijnt zoekgeraakt. (Maar we hebben ook weleens een 8ste a hooren spelen en dan verder f, g, a, c, d, c.) — Van alle vèrdere ngĕntjotplaatsen vindt men in de reeds besproken gongan's identieke analogieën, en kan ze dus däárnaar bijwerken. — In den Vden gongan wordt de slotnoot van den 3den kĕnongan een kwart. — De overgang naar het tweede deel der gĕnding moet precies zoo in orde gebracht worden als bij „M. K.". — Die dubbele barang's hebben goeden zin; soms kiest een slĕntĕmspeler de hooge, soms de lage. —

A. 3, blz. 60 „Titi pati". (Vergelijken, buiten den Rschr.l., drie Sâlâsche lezingen: Soelardi [1]) No. 37, blz. 46; Dj. & W. No. 41, blz. 73; Seelig, zelfstandige notatie [2]), No. 22, blz. 24.) — Boekâ. In 8sten te schrijven; maar de zevende en de negende noot worden kwarten, en in plaats van de laatste vier noten worde het volgende gelezen: 8ste f, kwart f, 8ste f, 8ste d, kwart d, kwart d.— Iste gongan. De noot boven de n3 moet een 8ste worden. Van de vier 16den, die L. daar op laat volgen, begrijpen we niet, hoe die in het O.J. Krschr. zouden kunnen zijn genoteerd. Men vervange ze door een 8ste g plus een 8ste f. De slotnoot van den gongan zal een g moeten zijn, (we hebben in ons gecollationeerd afschrift naar L. een, hooge!! d staan; maar aan het eind van den IIIden gongan een g). — De IIde gongan is correct. — IIIde gongan. De (bij L. onderling verschillende?) ngĕntjotplaatsen op barang (c), moeten beide luiden (met inbegrip van de noot vóór L.'s scheidstreep: kwartnoot, twee 16den, 8ste noot, daarna een 8ste d waaronder de t2, en däárna wat er staat. De ngĕntjot's in den 3den kĕnongan kunnen naar de twééde ngĕntjotplaats in „D. K." worden bijgewerkt. — Die oempaq brenge men weer getrouw naar het bij „M. K." opgemerkte in orde. — De meeste bronnen geven de (post)moenggah als in halve-noten te verloopen, en meestal schijnt de beweging factisch (naar omstandigheden) zeer breed te worden genomen. — De gĕnding behoort tot die met twee verschillende, en afwisselende, gongan's, met twee wilĕt's [3]). De eene sluit op d (goeloe), de andere op g (limâ). De Sâlâsche lezingen beginnen met den goeloe-gongan, de Jogjâsche met den limâ-gongan. Maar âlle, incluis de Rschr.l., eindigen met den goeloe-gongan; met uitzondering van de lezing O.J.Krschr.-Land. Het is dus ook uitsluitend déze, die den limâgongan bezigt en vervormt voor den overgang.—

1) „Sĕrat pradonggâ", door Raden Bagoes Soelardi, (gelijk deze, in vele kunsten ervaren, Javaansche auteur factisch héét, en ook zijn inleidinkje ondertéékent; op den titel staat, ingevolge van drukfeilen: „Bagoes Soenardi"), Weltevreden, z. j., „Uitgave van Widyapoestaka, Javaansche Serie No. 2".

2) Notatie van de slĕndroschaal als bij „D. k.". Die magere dubbele-streep op den eersten notenbalk staat verkeerd: niet nâ, maar ôók niet dadelijk-vóór de slotnoot van de boekâ. Wil ze er vlak achter staan, dan moet ze één kwart éérder worden gezet. Nâ haar resten er dan honderdtwaalf maten. En die in zeven keer vier maal vier maten verdeelend, heeft men correctelijk zeven gongan's en hun kĕnongan's afgegrensd. De gong, zeven 8ste-noten vóór het eind van den zevenden balk op blz. 25 liggende, is de moenggahgong. Vier maten eerder begint het overgangslid.

3) Vgl. Dj. XIV, 144

A. 4, blz. 61. „Rangsang" [1]). (De lezing Rschr.l. wijkt bij dezen ladrang veel verder van de O.J. Krschr. lezing dus Land af, dan met die Jogjâsche lezingen onderling gewoonlijk het geval is. Vergelijk overigens het zoojuist aangaande A. 3, opgemerkte. Voor een Rangsang, sèc, genaamde gĕnḍing vinden we geen Sâlâsche bronnen. Maar wèl heeft Seelig[2]) als No. 93, op blz. 83, en nogmaals als No. 200, blz. 151, in het laatste geval als schema eener partituur, een kĕtawang, „Rangsang toeban", toonsoort Pélog nĕm; en van dit stuk zou zich laten verdedigen, dat het niet zonder verwantschap meer speciaal met Land's „Rangsang" is. Echter heeft de Rschr.l. een, ladrang, „Rangsang oetan"[1]), toonsoort Pélog nĕm, die veel méér op Seelig's „Rangsang toeban" lijkt. Natuurlijk niet dóór de gelijkheid van tonaliteit; want die stukken zijn voor de vergelijking met „Rangsang" sèc gemakkelijk in Sléndro over te zetten. En dan is er, zoo waarlijk, in den Rschr. l. óók nog een stuk: „Ardjoenâ Rangsang", toonsoort Pélog barang, en als we daar làng genoeg naar kijken en luisteren, dan beginnen we heusch óók nog punten van overeenkomst dáárvan met „Rangsang oetan" en „Rangsang toeban" te bespeuren. Maar dit is nu toch wèrkelijk iets om mee op te passen. Van Adams wege zijn wij menschen immers nog allemáál familie, en mogen dus ook zekere algemééne familietrekken verwachten. En zoo kan het met de muziek, i.c. de Javaansche óók wel gesteld zijn.) — Boekâ. Die wordt óók voor lâdrâng's op verschillende manieren, wat aangaat den aard der beweging, gespeeld. Maar men mag toch wel aannemen, dat ze hoofdzakelijk weer uit 8sten bestaat. De 1ste noot kan echter een kwart met een stip worden; maar het hóéft niet. De slotnoot zal met die kwartnotenwaarde wel juist zijn gekenmerkt, evenals de noten van het thema. — Gĕnḍing. Ook de Rschr.l. duidt op een dergelijke breedte van voordracht, die bij een ladrangan met slechts viér noten per kĕnongan zeker niets verwonderlijks heeft, al kan hij mogelijk, voor een ànder doel gebezigd, tòch wel in noten van ieder „een 8ste" (à la Land) gespeeld worden. Die barang (c) als 6de noot van den IIIden gongan is niet zeer waarschijnlijk. Het zal wel beter, in overeenstemming met den Isten, IIden, en VIden gongan, een ḍâḍâ (f) kunnen zijn, al ware op zichzelf die andere toon volstrekt niet slecht.

A. 5, blz. 61. „Èmèng". (Behalve de lezingen Rsch.l. en Land-O. J.Krschr. hebben we dezen ladrang nog in m.s. van Rad. Loer. Djajèngoetârâ, óók te Jogjâ. — Een Sâlâ'sch stuk onder dien naam kennen we niet. Wèl echter vindt men bij Soelardi, No. 5, blz. 22 een ladrang „Rĕmĕng", die, ofschoon dat toch stellig een ander woord is, al herinnert het door zijn beteekenis „duister, betrokken", wel aan den zin „verdrietig" van dien Jogjâschen naam, muzikaal dezèlfde gĕnḍing als Èmèng blijkt, niét vèrder âfwijkt dan Sâlâsche lezingen veelàl van Jogjâsche doen. — Bij Land en Djajèngoetârâ eindigt het stuk met een gongan, die op d (goeloe) sluit; bij den Rschr.l. en Soelardi met dien op a (nĕm) waarmee bij allen de boekâ correspondeert. De lezing-Rschr.l. is uitgebreider dan de andere, heeft nog weer aan het slot uitvoerig dien (quasi) lâmbâvorm van het thema. Soelardi heeft alléén en voortdurend dien vorm, figureert het thema niét door.) — Boekâ. Op, desgewenscht de eerste noot na, (dat is wel pikanter), en voorts de vierde, die kwarten blijven, worden het allemaal 8sten; maar de slotnoot wordt een halve. — Gongan I. De tweede noot moet een kwart worden, (overgang tot, relatief, ngrangkĕp); de slotnoot blijft een kwart. — Gongan II. Dat ngĕntjotgeflodder op goeloe aan het begin leze men: Twee, gedempte, 16den, één 8ste; twee gedempte 16den (onder de eerste de t1), één 8ste; daarop volgt nòg een 8ste goeloe. Dáárna doorgaan met ḍâḍâ enz. . De t1 van den tweeden kĕnongan valt halverwege die f. De kronkeligheden tegen het eind moeten juist zoo geëlimineerd worden als in „M. k."; er zal eenvoudig

---

1) Tot-nu-toe zijn we met de namen der gĕnḍing's niet onfortuinlijk. „Mas koemambang": „Het vlottende goud", (vgl. overigens ook nog Dj. XIII, 261), en „Damar kèli": „Het (offer)lampje op drift", mag men poëtisch en stemmingwekkend achten; „Titi pati" wordt ons verklaard met: „Toevertrouwd tot den dood" (van het hart, aan een' geliefde). Tegen zulke elegische poëtischheden steken de titels van stukken als „Aanval" (al dan niet „in het woud" of „op Toeban" of „door Ardjoenâ") sterk af. En het hoekiger, zoo men wil martialer, karakter van die laatste gĕnḍing's lijkt ons die tegenstelling wel te bevestigen. Dit opmerkend, willen we overigens volstrekt niet beweren dat er een nauwe of consequente overeenstemming tusschen Javaansche muziek en haar titels bestaan zou

2) De toonschaal: bm, gl, ḍḍ, (pl), lm, nm van Pélog bĕm zal hier genoteerd zijn als: d, es, f, (g), a, bes. Die eene c op den ondersten balk komt in het gegeven melodisch verband niét voor br in aanmerking. Het zal, — zie de plaatsen vier maten eerder, of later, — eenvoudig een d (bĕm) moeten zijn. De eerste vier-en-een-halve maat vormen de boekâ. En verder zijn iedere vier maten, (auftaktig), een kĕtawang-gongan. Het is allerwaarschijnlijkst, dat de lâátste gongan, die nâ het herhalingsteeken, niet, den laatsten keer op den âchtsten gongan moet vòlgen, doch dezen dan vervângen.

voor in de plaats moeten komen: een 16de c, een 16de d, een 8ste c; daarna doorgaan met de a en wat er verder staat. (Djajèngoetårå heeft, minder mooi, in het midden geen d (goeloe), maar een a (nĕm) staan.) — Gongan III. De kronkelingen op dezelfde manier reduceeren. Beide keeren komt er dus f, g, f-, te staan. Het ngĕntjotmopje verbeteren naar de vijfde ngĕntjotplaats in „D. k.". Die goeloe (d) boven de p3 moet een kwart worden. — Gongan IV. De ngĕntjot's in dezen gongan behandelen als die in den vorigen. D.w.z., voor het láátste groepje zie men de twééde ngĕntjotplaats van „D. k.". De noot boven de p2, de p1 en die acht kwarten eerder moet verlengd worden, die boven de n3 verkort. (Die boven de eerste drie t1 's van dien derden kĕnongan óók verkort.) De noot boven den gong, (die dus bij Land G5 heet), verlengd. — Gongan V. De eerste, tweede en derde noot nĕm (a) moeten worden verkort; de eerste en tweede barang (c) verlengd. In den 2den kĕnongan valt de t1 halverwege die kwart c. De noot boven n2 zelf wordt lang. (D. w. z., dit krijgen we als we hier Djajèngoetårå gelooven. Maar die slotnoot Gongan IV en de noten boven die eerste t1 en t2 in Gongan V met Land kórt láten en die eerste drie nĕm 's làng, geeft een zoomin onaardige als onjàvaansche lezing.)

Slèndro sàngà. **A. 6**, blz. 62. „Mawoer". (Vergelijken, behalve den Rschr.l., Dj. & W. No. 50, blz. 88, of de, daarmee identieke, lezing Seelig [1]) No. 155, blz. 114. Daarenboven de zelfstandige lezing Seelig No. 51, blz. 48.) — Boekå. Alleen de zesde, en de laatste noot lang, d. w. z. een kwart. — Gongan I. Begin 4de kĕnongan, incluis de noot op n3, kan het best gewijzigd worden naar het voorbeeld van hetzelfde gedeelte in den IIden gongan. Dáár is er geen reden om de distributie van lange en korte noten te wantrouwen. Zulke eenzame langere noten tusschen korte immers, worden ondubbelzinnig voorgeschreven door de aanduiding „napas". Dus zullen ook in den Isten gongan de slotnoot boven n3 en de noot boven de volgende t1 kort moeten zijn, en die tweede limå lang. (Echter heeft de Rschr.l. dat net precies omgekeerd en dan de noot ná de t1 kort, maar die lezing wijkt hier ook melodisch af.) De ngĕntjotpassage leze men, beginnend dadelijk na Land's scheidingsstreepje: 8ste, kwart, twee 16den, 8ste, twee 16den, 8ste, alles barang; daarna op t3 een 8ste goeloe. De gongnoot wordt een kwart. — Gongan II. Die eerste ngĕntjotportie kan naar de zooëven gegevene worden gewijzigd; ook dus die noot ervóór, en de noot boven de t2 kort genomen. Aan het begin van den 2den (of 3den) kĕnongan zal men, met den 4den vergelijkende, een 8ste notenwaarde missen. De tweede noot zou dus, gelijk enkele keeren op die plaats bij Dj. & W. gebeurt, een 8ste met een stip kunnen zijn. Anders kan er ook wel, ná die tweede noot, een 8ste noot nĕm (a) vermoed worden te zijn weggevallen. De t1-noot kort en ook de t3. Ngĕntjot's alsvoren, de laatste t3 weer kort. De noot boven den gong wordt lang. — Gongan III. De ngĕntjot's op limå (g) lezen: Twee 8sten, twee 16den, achtste, kwart. Ten onrechte heeft Land het, aardige, wederopnemen van den lâmbåaanhef zoo làng dóórgezet. Die noot boven de t2, en de volgende vier, moeten weer gewóón 8sten zijn. Dan vervalt meteen de noodzaak om vervolgens die, niet wel te motiveeren, zes 16den aan te brengen; ook dat worden gewone 8sten (en het afscheidingsstreepje à la Land komt vier noten later dan nu te staan). Verdere ngĕntjot's naar analogie van den IIden gongan wijzigen. Zoo ook begin 2den en 3den kĕnongan. Slotnoot 3de lang. — Volgt die 4de-kĕnongan-om over-te-schakelen; dat stoepje òp, (of àf). Land heeft die geleding in haar geheel dùbbel zoo breed geschreven als hij anders pleegt te doen; dus éérst halve-noten, dan heelen; en niet: eerst kwarten, dan halven. Al die zestien noten moeten, onder eliminatie van die

1) In „Mawoer" („(Uiteen)vliegen") had bij Seelig op blz. 115 onder de noot na de tweede swastika een n3 moeten staan en geen G. Onder de noot na de vierde swastika vulle men een n3 aan, onder de slotnoot een G. — De zelfstandige lezing Seelig blz. 48 moet z'n boekâgong hebben onder de noot onmiddellijk na die eerste dubbele-streep. Men vindt de verdere plaatsen van kĕnongan's en gong's, door 16 danwel 64 (auftaktige) maten af te tellen. De noot achter de eerste swastika wijst de plaats van een n3 aan. De correspondeerende twéédé swastika, die ook een n3 na zich krijgt, ontbreekt, maar ze moest heelemaal-aan-het-begin van blz. 49 staan. Die oempaqkĕnongan is maar acht maten lang, evenals de postmoenggah-kĕnongan's. Dus na den, aan het begin van den tweeden balk te plaatsen moenggahgong dienden er nog twee-en-dertig maten te wezen; maar er zijn er vijf-en-dertig; drie te véél. Het juiste eindpunt van den 1sten post-moenggah-kĕnongan ligt, — vgl. de àndere lezing! — werkelijk acht maten na den gong; de n2 en n3 blijken dan, naar uit de rhythmische analogieën valt op te maken, telkens precies een notenbalk later, er recht ònder te liggen. Maar dan hebben de tweede, derde en vierde kĕnongan's een maat bóven den norm. De normale constructie kan men het best herstellen door aan het eind van den tweeden, derden en vierden, en aan het begin van den derden, vierden en vijfden balk op blz. 49 fragmenten ter lengte van twee 8sten te schrappen. De aldus geschrapt rakende drie maten blijken dan tautologisch van aard.

rust, heel gewoon kwarten worden. Ze zijn, als zoo vaak, thematisch precies gelijk aan den laatsten postmoenggahkĕnongan. De kĕṭoeq's staan weer 4, 8, 3, 3, 4, 2 achtsten van elkaar, danwel van een kĕnong of een gong af. De reden dat **L a n d** hier zulke lange noten gebruikt, blijft duister. Dat die overgangskĕnongan (quasi) half zoo lang werd als de voorafgaande kĕnongan's heeft hij toch eerder óók geaccepteerd, daargelaten nu zijn rallentando aan het einde van de mérong. En dat er nu bij die n3, ineens, víér maal zoo lange noten zouden optreden, daarvan is stellig niets aan.

A. 7, bl . 64. „**S l è n d r è n g**". (De Rschr. l. schijnt „**S l è d r è n g**" [1]) te schrijven. Voorts hebben we alleen nog een m.s. - notatie **D j a j è n g o e t à r à**, No. 2; O. J. Krschr.-**L a n d** staat ditmaal tamelijk ver van eerstbedoelde af, en dicht bij de laatste.) — Boekà. Hierin schelen L. en zijn verwant maar één noot, n.l. een hooge barang (c), die bij L. tusschen de 11de en 12de noot in te voegen, of bij den ander te schrappen ware. Laat men de noot staan, en rekent álles, op de slotnoot na, als 8sten, dan krijgt men een, muzikaal best acceptabelen, vorm met één 8ste „Auftakt". Maar zònder haar, gelijk bij **L a n d**, en dus „volltaktig", is dit inleidinkje evenmin onbevredigend; en een volltaktige maat dàdà limà nĕm goeloe, wordt bovendien door den Rschr.l. bevestigd.— Gongan I. In tegenstelling met gewoonlijk en met den Rschr.l. heeft **L a n d** ditmaal geen làmbàbegin aan de gĕṇding zelf. In dien aanhef echter tòch hetzelfde notentype gebruikend als anders, schrijft hij haar, óók het deel dat dus correspondeert met het gestabiliseerde (dadi)-tempo, naar verhouding dubbel te breed. Ongerekend een incidenteele langere noot en de oempaq moeten het dus allemaal 8sten zijn. De éérste dier lange noten is de derde noot van den 3den kĕnongan. Beter dan een rust te schrijven immers, had hij er deze bij kunnen aantrekken, waarbij dan de t1 op de tweede helft (van nu een kwart) kwam te vallen. Juist zoo valt in den 4den kĕnongan de t1 op de twééde helft van een kwart, dàdà, en de t3 van een limà, terwijl ook de zesde, de zeventiende en de twintigste noot van dien kĕnongan schrijlings op een maatstreep zittende kwarten zijn. De zestien noten van de oempaq worden op de gewone manier genormaliseerd, dus allemaal kwarten. Ze komen weer overeen met den laatsten kĕnongan van het tweede deel. **D j a j è n g o e t à r à** zet, te beginnen dadelijk na de achtste postmoenggah-themanoot, telkens een, hooge, extra-barang tùsschen elke twee echte themanoten. Dat is dus een, uitgeschreven, pantjĕr met de hooge barang. De Rschr.l. zet het pantjĕrtééken één plaats eerder, en als lage barang. In ieder geval schijnt dit op een nogal breede voordracht van dat tweede deel te doelen. Wellicht dus, de pantjĕrnoten als reëele themanoten méégerekend, in kwàrten à la **L a n d**. (De omschrijving van „pantjĕr" door **G r o n e m a n** is verward en onjuist.)

A. 8, blz. 65. „**T j o n d r à**". (Behalve de Rschr.l. een lezing van Dj. & W., No. 71, blz. 122; hiermede identiek [2]) **S e e l i g**, No. 173, blz. 128.) — Boekà. In 8sten, tot en met de tweede limà. De rest kwarten, die eventueel door gedupliceerde 8sten mogen worden vervangen. — Gongan I. De derde noot in den 2den kĕnongan zal een limà (a) moeten zijn; (zetfout, vgl. 1sten en 3den kĕnongan). In den 3den kĕnongan de t2-noot kort, de n3-noot lang te nemen. In den 4den de t1-noot kort. — Gongan II. In den 1sten kĕnongan de n1-noot lang, in den 2den en in den 3den kĕnongan de t1-noten kort nemen. — Gongan III. In den 2den kĕnongan moeten de twee noten vóór de t2-noot en deze laatste zelf successievelijk als een kwart, een kwart en een 8ste worden gelezen. Dit geldt ook van de n3-noot, en de daaropvòlgende twee, (de laatste met t1). — Gongan IV. En ook weer van de eerstvolgende n1-noot plus de twee noten ernà. In den 3den kĕnongan worde **L a n d**'s laatste 8ste een kwart. In de oempaq permitteert **L a n d** zich ditmaal een buitenmodelsche zonde, n.l. die extra lange noot (halve) boven de t1 (nĕm). Die moet even goed een kwartnoot zijn als die zes lange noten vlak voor den moenggahgong, de t1 echter onder de limà komen. En die halverust moet als altijd vervallen; de t2 komt wel

---

1) Of de naam „Slè(n)drèng" iets „beteekent"? Dan toch niet veel moois, vermoedelijk. Vgl. „lèdrèng", een tegen vrouwen gebezigd scheldwoord.

2) In „Tjondro", (welk veelzinnig „kawi"-woord hier wel eerder zal moeten opgevat worden als „**K è n t e e k e n**" (van een gelaat), dan als „Maan"), dienen bij **S e e l i g** die eerste herhalingsstippen te vervallen. Bij Dj. & W. moet op den laatsten regel van blz. 122 **n i e t** N_2 staan doch N_3. Bovenaan blz. 123 hebben zij twéé „éérste" kĕnongan's onmiddelijk na elkaar. Datzelfde vinden we bij **S e e l i g** op blz. 128 in den zevenden balk terug; alleen is hier voor de éérste N_1 een G in de plaats gezet. We houden het er **n i e t** voor, dat dit-hier een van de, zeldzame, gevallen eener quasi-legale overtollige kĕnongnoode is. Naar alle waarschijnlijkheid is door een vergissing de eerste kĕnongan van den IIden postmoenggahgongan ook nog eens achteraan den Isten gezet. Men schrappe dus dien kĕnongan; d. w. z. bij **S e e l i g** op blz. 128, zevenden balk, de vijfde tot twaalfde noot, incluis. Op den 9den balk moet de N_1 onder de éérste noot staan.

tusschen de dådå en goeloe maar van beide één 8ste af. — Postmoenggah. We zien géén réden waarom hij deze plotseling dubbel zoo vlug noteert als gewoonlijk. De Rschr.l. geeft, naar gewoonte, halven. Dj. & W. naar gewoonte kwarten. Dat is allebei een mogelijkheid; maar het kunnen, naar we reeds gezien hebben, éven goed 8sten zijn. Alleen moet de moenggahgong natuurlijk dezèlfde notenwaarde vertoonen als de postmoenggahnoten.

A. 9, blz. 66. „Brontå" (Brångtå?) wilangoen" [1]). (In den Rschr.l. als „Wilangoen brontå".) — Boekå. De derde noot moet lang zijn; de rest 8sten; ofschoon men een zèlf met zulke långe noten openenden ladrangan, — hij verloopt in den Rschr.l. zelfs van begin tot eind in hålven, — óók weleens minder vluchtig zal inleiden. In ieder geval moet de boekåslotnoot, om wat er op volgt, een halve-noot zijn. — Gongan I. De p1-noot zal een kwart worden, de tweede t2-noot een 8ste, de n2-noot een kwart, de derde t2 zal op de helft van die halve-noot vallen, de n3-noot wordt een 8ste, de gongnoot een kwart. — Gongan II. De p1-noot wordt een 8ste, de n2-noot een kwart, de n3-noot een 8ste, de gongnoot een kwart. — Gongan III. De p1-noot wordt weer een 8ste, de n2-noot een kwart, de n3-noot een 8ste. — Gongan IV. Die twee rusten liever bij de vorige noten aanrekenen. De gongnoot een kwart. — Gongan V. De p1-noot moet weer een 8ste zijn, de n2-noot een kwart, de n3-noot een 8ste. —

A. 10, blz. 66. „Kagoq lajar". (Deze ladrangan blijft dicht bij de lezing Rschr.l. — „K. l." blijkt niet zonder punten van overeenkomst met de, in denzelfden legger voorkomende gĕnding „Kagoq raras" waarvan we, buiten die notatie in sléndro sångå, ook nog, een, verder afblijvend, notaat in Pélog limå hebben naar het spel van Mardi Raras te Sålå. — Ook met de Sléndro-sångå-gĕnding „Kagoq-bali" uit den Ruitjesschriftlegger bestaat er verband. — Terwijl tenslotte ook niet geheel ontbreken punten van aanraking met Seelig [2]); No. 91, blz. 82 „Kagoq madoerå". — Tenslotte bezitten we nog een notatieschets naar het spel van Mardi Raras van een, alerte, Pélog-ladrang „Kagoq limå", de cantus firmus van dĕmoeng e.d. verloopend met een

---

1) Kan dat „Overstelpt van liefde", of „Smachtende verliefdheid" beduiden?

2) Het woord kagoq beduidt tennaastebij variatie, maar als muziektechnischen term met die beteekenis hebben we het nog niet ontmoet. „Kagoq lajar" staat wellicht voor Kagoq babar lajar, en zou dan naar de gĕnding „Babar lajar" kunnen verwijzen. Reden om een bepaalde verwantschap te verwachten tusschen stukken in wier naam dat kagoq voorkomt, is er nauwelijks. Men zie echter hierboven den tekst.

„Kagoq Madoerå" zal wel óók een ladrang zijn en dan zestien maten per gongan tellen. Ofschoon het óók wel een kĕtawang zou kunnen wezen, met dan acht maten per gongan. Maar houden we ons aan de éérste suppositie. In ieder geval mag men bij zoo'n kortgelede gĕnding, met kĕnongan's van vier maten, geen extra-lange bĕboekå verwachten. Het waarschijnlijkst lijkt, dat ze zelf (omtrent) vier maten lang is. Men zou dus kunnen veronderstellen, dat de eerste herhaling er ten onrechte staat, en dan de boekågong dadelijk na de eerste dubbele-streep plaatsen. Dan krijgt men echter later last met het totåle aantal maten. We willen dus die herhaling als juist beschouwen; maar dan dienen we aan te nemen, dat dat eerste brokstukje, herhaald, de boekå plus den eersten kĕnongan voorstelt. D. w. z. de boekå krijgt dan, bij de herhåling van dat brokje, z'n slotgong op de éérste noot die er staat. Van daar af telkens vier maal vier maten uittellend, belandt men tenslotte op de laatste noot als gongnoot van den VIden gongan. Daarbij dient de tweede herhaling (die van acht maten) werkelijk bewerkstelligd te worden, maar de derde (,de lange van zestig maten), niet, aangezien hier naar een n_1-plaats wordt terugverwezen op het moment dat er een G moest vallen. (Waarschijnlijk moet er daar factisch weer naar die allereerste noot teruggekeerd. En dån die éérste herhaling na te laten!) Dat de boekå met den eersten kĕnongan overeenstemt, is stellig niet gewoon, maar toch ook niet ondenkbaar; trouwens in het gegeven geval blijken beide met den allerlaatsten kĕnongan der gĕnding verband te houden.

Wie zal zeggen, of we met de hier geopperde mogelijkheid het juiste hebben getroffen? Het is een hypothese als een andere. — Maar wat ondertusschen den Lezer door onze successieve voetnoten wel moet zijn duidelijk geworden, zoodat het niet zou baten al trachtten we die waarheid te verhelen: Gelijk ze daar ligt, is de collectie Javaansche gĕnding's van den Heer Seelig eigenlijk-gezegd niet wel bruikbaar. Deze bundel werd nu óók al weer een twaalftal jaren oud, maar door de menschen-van-het-vak hier en in Europa zagen we tot-nu-toe de collectie éven min gebruiken als de collectie-Land. Wie weet of oningewijden geen opzettelijk dóódzwijgen en allerlei snoode motieven van jalousie de mètier vermoeden! Maar dån hebben ze zich toch radicaal vergist. Helaas viel er ook met deze tweede omvangrijke verzameling van Javaansche orchestthema's wèrkelijk niets van belang te beginnen.

Het leek haast een noodlot.

Dat de twee gevallen heel verschillende oorzaken hadden, vermindert de fataalheid niet. Maar het moet toch worden geconstateerd.

De feilen, de willekeurigheden in de eigen notaties van Seelig zijn typisch de fouten van een musicus, en het resultaat is haast nooit zonder een zekere muzikale plausabiliteit, ja soms zelfs esprit. (Voorbeeld: die negende maten in „Mawoer".) Maar de bundel is onmiskenbaar bewerkt met een gróót gebrek aan wetenschappelijke bezinning. Het gåát nu eenmaal niét aan, en het wreékt zich onfeilbaar, Javaansche muziek blindelings te noteeren, d. w. z. zönder dat men zich haar constructie intusschen zelf duidelijk maakt. (Het aannemelijk schijnende resultaat is voor den gebruiker eigenlijk-gezegd een gevaar te méér!)

Bij Land daarentegen, — het spijt ons, dat te moeten zeggen, omdat deze geleerde toch, alles bijeen genomen, een sympathieke figuur is geweest, die de warmte waarmede (Prof.) dr. B. Ovink zijn Levensbericht heeft geschreven voor de Mij. v.

(Zie vervolg noot blz. 185).

spoed van 96 per minuut, en de slèntem nog (daartusschen) naklappend, maar de korte windingen vermoedelijk deels op te vatten als figuratief, niet vòl thematisch. Hoe dit zij, ook voor dit stuk durven we een quantum verwantschap met die overige Kagoq's niet eenigszins stellig te ontkennen.) — Boekå. In 8sten; alleen de zevende en negende toon een kwart. — Gĕnding. De hoofdbeweging zou wel werkelijk in „kwarten" kunnen; ook naar de Rschr.notatie der meeste van deze stukken te oordeelen. De slotnoot van de boekå wordt dan een halve, de noot op haar volgend ook, die dáárna een kwart. Die kwart-rusten hier en daar kunnen beter weggewerkt door telkens de noot er voor tot een halve te maken. —

A. 11, blz. 67. „Laras drijå (= Laras ati)". — De boekå. Is bij Land correct, mits in 8sten geschreven, en de slotnoot een kwart. — Gongan II, slotnoot een 8ste. — Gongan III. Hoe wil Land die twee 16den genoteerd hebben in het O. J. Krschr.? Overigens géén bezwaar. Eindgong een kwart. Gongan IV. Ngĕntjot: barang, twee gedempte 16den, een achtste. Even later de p1-noot een 8ste. Aan het slot van den gongan komen we een 8ste te kort, tenzij men wilde aannemen, dat daar, — zéér ongebruikelijk!, — de gongnoot halverwege een themanoot viel. Liever lezen we: f, g, f, c, d. (De Rschr.l. heeft dat óók. D. w. z. voor die g nòg een f in de plaats.) — Gongan V. Begin naar het voorbeeld van den IVden; maar de noot met de t1 slechts een 8ste. Dat rustje na die tweede t1 liever bij de noot aan. Wil men die 16den kwijt, dan kan men, inplaats van wat er staat, voor het eindje van die t1- tot incluis de p2-noot eenvoudig vijf achtsten lezen alsvolgt: d, g, a, d, c. (Wat andere vormen betreft, daargelaten nu de Ruitjesschriftlezing eveneens in Sléndro sångå van deze zelfde kĕtawang „L. dr.", is er allereerst bij Land en Groneman zelf, in de Bijlage, bevattende Pakoealamsche gĕnding's, onder **B. 10**, blz. 101, de ladrang „Lårå sati" (staat dat wèrkelijk zóó geschreven? !) in Pélog nĕm. — Voorts, dat zien we eigenlijk juist even te laat!, deze nògmaals, nu behoorlijk als „Laras ati"[1]), ook in Bijlage **A. 27**. Beide best kloppende met een zelfden ladrang in den Rschr.l. Het is zeer wel mogelijk, dat die ladrang geheél beweegt in diezelfde breedere noten, waarin de kĕtawang begint, (en de Rschr.lezing ervan ook schijnt te eindigen). Dan zijn dat daar (zie Land blz. 101) allemaal „kwarten"; alleen de inleiding àlles 8sten vermoedelijk, op de slotnoot na; ook kàn men er nog vooraan een extra noot f (goeloe) aan toe voegen, en wel liefst een kwart. Tegen de Kraton-lezing (Land blz. 83) bestaan er even weinig bezwaren als tegen de Pakoealamsche. Slechts leze men die ngĕntjot's aan het begin van Gongan III, als successievelijk twéé maal: een koppel gedempte 8sten plus één kwart, alles nĕm (c). En dan heeft die Krat.lezing als generale slotnoot een limå (b), tegen de Pakoealaman en Rsch.l. een c (nĕm). Geen van beide is onmogelijk.[2])

(Slot volgt.)

Soeràkartå, Dec. 1934

(Vervolg van noot 2, blz. 184).
Letterkunde, zeker verdiende, — de fouten die men bij Land vindt zijn typisch niet die van een musicus. Het ontbreekt in zijn collectie werkelijk te zeer aan het muzikale gezond-verstand.

In beide gevallen, ... welk een massa vruchtelooze arbeid! Maar vooràl in het geval-Seelig. En, speciaal nu voor dàt geval, — wat jàmmer van de aanzienlijke sommen, die aan deze uitgave moeten zijn ten koste gelegd!

De wezenlijke belangstelling, ja men mag wel zeggen de opofferingsgezindheid van den Heer Seelig jegens de inheemsche muziek had een beter resultaat verdiend. Daarom ware het te wenschen, dat hij tot een grondige hèrbewerking der geheele collectie kon besluiten. (De bestaande drukplaten zouden na correctie daarbij nog voor het grootste deel kunnen dienst doen.)—

—We vergaten, in de gĕnding Kagoq Madoera schijnt de sléndro(sångå)toonschaal, van barang tot nĕm, genoteerd als c, d, f, g, bes. (Maar hiervan zijn we niet volkomen zeker.)

1) Dat is dus „Harmonieerend met het hart"?

2) Het zij ons vergund, hier nog de drukfouten te herstellen in „Omtrent notaties......" en in onze andere bijdragen tot Jg. XIV van Dj..

Blz. 128.r. reg. 16 v.b. : Land
„ 130.r. reg. 18 v.o. : aangetroffen
„ 135. : Wirågoenå
„ 154.r. noot : noemen. Oudtijds,
„ 155.l. noot reg. 3 : d.w.z.
„ 162.l. reg. 3 v.o. : van een gong, een kempoel, een
„ 163.r. reg. 33 v.b. : een Jogjåschen
„ 163.r. reg. 24 v.o. : de nullen die,
„ 165. Voor een fout in een der notatiefragmenten zie men den tekst op blz. 162.r. (midden). — De laatste twee noten op blz. 162 moeten voorts door een boogje worden verbonden.
„ 240.r. reg. 5 v.o. : accommodement avec
„ 245.r. reg. 19 v.o. : de Javaansche musicus

BOEKBESPREKING.

Hayagrîva, The Mantrayânic Aspect of Horse-Cult in China and Japan, door Dr. R. H. VAN GULIK. Bij E. J. Brill, Leiden, 1935.

In deze academische dissertatie geeft de heer van Gulik een belangrijke bijdrage tot de kennis van het pantheon van die richting in het Boeddhisme, die wij gemeenlijk het Mantrayâna noemen. Hij doet dit door aan de hand van de bestaande en toegankelijke literatuur de verspreiding en beteekenis na te gaan van „den god met de paardenek", Hayagrîwa. [1]) Daarbij toont hij zich zoowel Sanskritist als Tibetoloog, Sinoloog zoowel als Japanoloog; een benijdenswaardige veelheid van kwaliteiten, die echter voor hen, die de verspreiding en geschiedenis van het noordelijke Boeddhisme na willen gaan, eigenlijk tot een conditio sine qua non is geworden.

Maar al te dikwijls toch is het vroeger voorgekomen dat de schakels, die het levende Boeddhisme van Tibet, Mongolië, China en Japan met de sporen van dien godsdienst in Indië en den Archipel verbonden, onopgemerkt bleven door onvoldoende kennis van een of meer dier talen, waarin belangrijke gegevens waren te boek gesteld. De heer van Gulik daarentegen drukt het voetspoor van groote voorgangers als Grünwedel — waarschijnlijk de eerste die het belang van een dergelijke cosmopolitische voorbereiding inzag — en anderen en wij kunnen niet anders dan de beste verwachtingen koesteren van de resultaten zijner verdere onderzoekingen, indien het hem naast het verrichten zijner ambtelijke werkzaamheden in het Verre Oosten gegeven zal zijn een deel van zijn tijd aan de voortzetting der zoo gelukkig aangevangen studiën te blijven wijden.

Er is een tijd geweest, dat men vooral van de studie van het noordelijke Boeddhisme (waartoe het Mantrayâna behoort [2]) groote verwachtingen had tenopzichte van de vermeerdering onzer kennis van Java's oudheid. Maar ook omgekeerd, dat men door de studie van het oude Java meende beter inzicht te erlangen in bedoeld Boeddhisme. Het was, naar ik meen te weten, wederom Grünwedel, die deze laatste meening in den beginne toegedaan was en dan ook zijn archaeologisch-Boeddhistische studiën aanving met die van Bâràboedoer. Al spoedig bemerkte hij echter, dat er meer hulp voor het verstaan van dat monument te verwachten viel van de zijde der Tibetaansche, Mongoolsche, Chineesche en Japansche bronnen dan omgekeerd en richtte hij zich naar noordelijker streken van Boeddhistisch Azië. Sindsdien is deze opvatting niet weer verlaten en juist gebleken. De Oudjavaansche Boeddhistische literatuur is uiterst weinig omvangrijk en dan nog zeer speciaal, terwijl de monumenten alleen ons niet ver genoeg brengen kunnen.

Intusschen bleek ook de beteekenis van het Boeddhisme voor het goed verstaan van de Oudjavaansche cultuur, die immers een sterk uitgesproken Çiwaitisch of Wisṇuitisch karakter droeg, wel wat overschat te zijn. Weliswaar kon men vele der opgegraven Boeddhistische beelden niet zonder hulp van genoemde zijde determineeren en bleek ook voor het inzicht in bepaalde, in hofkringen aangehangen Boeddhistische secten van den Oudjavaanschen godsdienst kennis van het Mantrayâna uit andere streken van Azië bevorderlijk, doch dat alles had met den godsdienst van het Javaansche volk minder te maken dan men op het eerste gezicht meende te moeten veronderstellen. Van een alles beheerschenden invloed, zooals het noordelijk Boeddhisme bijvoorbeeld tot op den huidigen dag door middel van door tienduizenden van monniken bevolkte kloosters in Tibet uitoefent, is in Java wel nimmer sprake geweest, ook al weten wij dat in de 8e en 9e eeuw n.Chr. enkele vorsten uit de Javaansche vorstendynastie ijverige belijders van dat noordelijke Boeddhisme waren en in grootsche monumenten als de Bâràboedoer, Kalasan, Sèwoe en andere daarvan de bewijzen hebben nagelaten. Iets anders moge

1) Hayagrîwa beteekent eigenlijk „met een paardenek", wat wel voornamelijk op de *manen* zal slaan. Andere namen van dezen god, zooals Hayaçirṣa, „met een paardekop", wijzen erop, dat men zich althans later den god met een paardekop en niet alleen met manen voorstelde. Opgemerkt moet worden dat Russisch griva zooveel als de *manen* van een paard beteekent.

2) Onder Mantrayâna verstaat men gemeenlijk die soort van Boeddhisme, die met mantra's, tooverspreuken, werkt en op deze min of meer mechanische wijze het einddoel van het Boeddhisme, de verlossing, zoo snel mogelijk tracht te bereiken. Het Mantrayâna ontsproot uit het Mahâyâna, de in het Noorden van Indië opgekomen en vandaaruit zich over een groot deel van Azië verbreid hebbende vorm van het Boeddhisme, die zich van het oorspronkelijke Boeddhisme onderscheidt door allerlei aan andere godsdiensten ontleende elementen.

het gestaan hebben in Soematra, waar van den aanvang der Hindoeistische periode in den Archipel af en tot de komst van den Islam toe het Boeddhisme in verschillende tantrische vormen althans aan de hoven moet hebben geheerscht en aanknoopte aan primitieve, oud-inheemsche magische praktijken der Soematraansche volkeren. Het is dan ook niet uitgesloten dat tot tweemaal toe Boeddhistische invloeden vandaaruit op Java gewerkt zouden hebben, de eerste maal in de bovengenoemde eeuwen, toen beide eilanden koningen van één en dezelfde dynastie, die der Çailendra's, kenden, en de tweede maal in de 13e en 14e eeuw, toen Soematra — met name de Minangkabausche landen — tot een vazalstaat van Java gemaakt werd en eveneens een aan de Javaansche verwante dynastie op den troon had. De sporen van tantrisch Boeddhisme op Java moeten wij dan ook voornamelijk in genoemde perioden zoeken en uiteraard zijn wij benieuwd te zien of de heer van Gulik ons nieuwe gegevens kan voorleggen, zij het dan ook dat deze beperkt zijn tot het voorkomen van den typisch tantrischen god Hayagrīwa. De oogst blijkt helaas niet groot te zijn: de reeds bekende voorstelling van dien god als adorant van den Amoghapāça te Toempang (Malang) en de bronsreplieken daarvan, benevens een door Krom gepubliceerd bronzen beeldje van Hayagrīwa in zijn driehoofdigen en acht-armigen vorm, dat is alles. Wij kunnen hier nog den adorant-Hayagrīwa aan de groote steen-repliek van het beeld te Toempang bijvoegen, die eenmaal in het Soematraansche rijk van Malayu heeft gestaan, benevens de Hayagrīwa-buste op een Oudjavaansche tooverdolk, waarover beneden nader. Dat deze laatste niet vermeld werd is echter niet te verwonderen, aangezien dit belangrijke stuk eerst zeer onlangs is bekend gesteld.

Dat alles neemt echter niet weg, dat de waarschijnlijkheid groot is dat Hayagrīwa niet tot de populaire godheden van het Javaansche Boeddhisme behoorde, al was hij er dan blijkens bedoelde vondsten bekend. Verdere gegevens betreffende Java of eenig ander eiland van den Archipel geeft schrijver niet en ik geloof dat het ook niet gemakkelijk zal zijn deze alsnog te vinden.[1])

Toch kan het ons eenigszins verbazen op Java, waar de omvangrijke leer der magische kenteekenen van het paard (haarwervels, hinniken e.d.)[2]) zulk een rol speelt of ten minste gespeeld heeft en aan overeenkomstige opvattingen in Oost-Azië doet denken, geen nadere sporen van vereering van onzen paardengod aan te treffen.

Het is daarom te hopen dat men het hierbij niet zal laten en bij voorkomende gelegenheid een nader onderzoek moge worden ingesteld, waarbij misschien toch nog enkele gegevens te voorschijn kunnen komen, zij het dan ook geen iconographische.

Sprekende over Java dien ik dan nog eenige opmerkingen van schrijver te vermelden, die betrekking hebben op de geschiedenis van de Javaansche kris. Hij trekt namelijk een vergelijking tusschen de magische dolk met een paardekop (de zgn. p h u r - b u), in Tibet nog in gebruik en beschouwd als een verschijningsvorm van onzen god, en de kris. Beide, zegt hij, vertoonen dezelfde ornamentatie. Het lemmet van de kris is als een voorstelling van een slang op te vatten, terwijl de greep een verstyleerde Garoeḍā zou zijn. In de zoogenaamde l a m b é l i m a n (een uitsteeksel vlak onder de bovenzijde van het lemmet) meent hij een m a k a r a te moeten herkennen.

Tevens wijst hij op het voorkomen van krisgrepen in den vorm van een gestyleerde paardekop of met een paardekop gesierd. Een en ander geeft hem voorts aanleiding tot de veronderstelling, dat de krisgreep oorspronkelijk een voorstelling van de zonne-arend was, in ieder geval een zonne-symbool, hetgeen met de beteekenis van de greep van de p h u r - b u zou overeenstemmen; deze toch bestaat uit een Hayagrīwa-kop en Hayagrīwa ontstond uit een vorm van Wiṣṇu, oorspronkelijk een zonnegod. Daar hij echter aanneemt dat de algemeene vorm van de kris verband zou houden met bepaalde oud-Chineesche hellebaarden, komt hij tot een splitsing van het afkomstprobleem van de kris in een Indische en Chineesche helft, waarvan de eerste betrekking heeft op de versiering, de laatste op den vorm.[3])

Het komt mij voor, dat wij ten opzichte van deze en dergelijke vergelijkingen voorzich-

---

1) Wel komen enkele der namen van den god in de Oudjavaansche literatuur voor, doch nimmer om dien god aan te duiden. Het zijn òf namen van daemonen òf van apen uit Rāma's leger, dan wel van bergen of andere zaken. Daarenboven komen zij gemeenlijk voor in werken, die zoozeer Indisch zijn, dat een en ander nog niets kan zeggen inzake de populariteit dier namen op Java. Voorzoover ik weet is Hayagrīwa als godheid in de Oudjavaansche literatuur onbekend.

2) Deze leer heet k a t o e r a n g g a n en houdt zich ook bezig met de kenteekens van andere dieren, zooals kemphanen, vecht-kwartels, pĕrkoetoets e.d.

3) Deze kwestie is door den heer van Gulik ook besproken op de Ethnologen-bijeenkomst te Amsterdam op 5 Januari 1935. Naar het door den heer Lamster daarvan opgemaakte verslag te oordeelen heeft hij daar geen nieuwe gezichtspunten geopend.

tigheid moeten betrachten. Wie de toepassing van het Indische ornament op Java en elders nader heeft bestudeerd, ontkomt niet aan den indruk, dat men weliswaar niet willekeurig, maar dan toch met groot gemak de verschillende versieringselementen heeft toegepast, waar men dat wenschelijk achtte, daarbij somwijlen slechts door een uiterst vaag besef van gelijksoortigheid der te versieren voorwerpen geleid. Nu weten wij omtrent de oudere vormen van de kris zoo goed als niets. Zéér oude exemplaren zijn nauwelijks bekend [1]) en een eenigszins omvangrijke collectie van krisgrepen wekt op ons den indruk van schier eindelooze mogelijkheden. Ongetwijfeld zullen er in de door den schrijver ten deze gemaakte opmerkingen dingen schuilen, die ons op het juiste spoor kunnen brengen, doch er zijn ook nog wel enkele vragen te stellen, die tot voorzichtigheid kunnen manen. Zoo zou men kunnen vragen hoe het komt dat de makara-slurf van de phur-bu naar de punt van het lemmet wijst, terwijl de lambé liman van de kris steeds een tegenovergestelde richting heeft. Waar is voorts de wajra van de eerste gebleven en waarom is de phur-bu een slechts bij bepaalde ceremoniën gebruikt hoogheilig voorwerp, terwijl de kris, afgezien van zijn aan het ijzer van het lemmet toe te schrijven magische, fetisistische beteekenis, een algemeen voorkomend, niet met een godheid verband houdend gebruiksvoorwerp is? Waarom, ten slotte, is het lemmet van de phur-bu steeds vierkant of driehoekig op de doorsnee en dat van de kris nimmer? Op deze en dergelijke vragen zal nog een antwoord moeten gegeven worden alvorens wij van een werkelijke verwantschap mogen spreken. Ten slotte is het toch ook denkbaar dat er in het oude Indië phur-bu's bestonden, waarvan ons om begrijpelijke redenen geen spoor is overgeleverd, aangezien deze oorspronkelijk van hout (acacia catechu) gemaakt dienden te worden. Bestaat dan daarmede tevens niet de mogelijkheid, dat die oud-Indische phur-bu een andere gedaante had, waarvan de Tibetaansche vorm een op misverstaan en adoptatie berustende bastaard zou genoemd kunnen worden? Ik meen dat dergelijke vergelijkingen veel van hun waarde verliezen indien zij niet gepaard gaan aan het verschaffen van een historisch ontwikkelingsbeeld der vergeleken voorwerpen.

Ik moet in dit verband dan ook wijzen op de onlangs door Bosch gepubliceerde, eenige phur-bu van Java, die een sterk van de Tibetaansche verschillende gedaante heeft. [2]) Wajra, makara en andere zaken ontbreken geheel, terwijl de greep wordt gevormd door de buste van Hayagrīwa, doch *zonder de paardekop.* De vlammende haardos van deze buste is dan ook meer in overeenstemming met den naam van den god, die, zooals wij boven reeds zagen, eigenlijk beteekent „met de paardenek *(met manen)*". De eenige overeenkomst met de kris wordt gevormd door de parelrand, die lemmet van greep scheidt en die er inderdaad ongeveer uitziet als de mêṇḍak van de Javaansche kris.

Het komt mij echter voor, dat dit stuk ons tevens een weg kan wijzen, waarlangs wij ons de ontwikkeling van de phur-bu kunnen denken. Realiseeren wij ons namelijk dat de ouderdom ten naaste bij bekend is en, ruim genomen, omstreeks het jaar 1000 n.Chr. moet liggen, dan hebben wij in dit stuk een gegeven, dat eenigermate aan de door mij boven gestelde voorwaarden voldoet. Het is dan ouder, waarschijnlijk zeer veel ouder dan de meeste Tibetaansche phur-bu's. Nemen wij voorts met Bosch aan dat dit Javaansche stuk een gemeenschappelijken oorsprong moet gehad hebben met de Tibetaansche, dan moet die gemeenschappelijke oorsprong liggen in het Indië, dat het tantrisch Boeddhisme naar Java zag gaan, dat wil zeggen in de 7e en 8e eeuw A. D. Daarmede komt de Javaansche phur-bu veel dichter bij de Indische (?) oer-phur-bu te liggen dan hij zijn Tibetaansche neven. Zien wij nu, dat de jongere, Tibetaansche exemplaren tot handgreep een Hayagrīwa-*hoofd* bezitten, het oudere, Javaansche stuk echter een Hayagrīwa-*buste*, dan vragen wij ons af of de oorspronkelijke toestand niet zoo was, dat het voorwerp eigenlijk een Hayagrīwa-*beeldje* vormde, dat aan de onderkant een pin had, waarmede men het bij de ceremonie van het bannen van een godheid of daemon in den grond kon steken. [3])

1) Belangstellenden in de geschiedenis van de kris wijs ik hierbij op de afbeelding van een uit ± 1450 A. D. dateerende kris van Sultan Mudhafar Shah van Malaka, gegeven door Dr. R. O. Winstedt in zijn History of Malaya (Journal of the Royal Asiatic Society, vol. XIII, part I, tegenover pag. 58; in de opgave der platen wordt abusievelijk gesproken van een kris van Sultan Mansur Shah).

2) Zie Jaarboek van het Kon. Bat. Gen. 1934 pag. 118 vlg. en plaat 7.
Ook Bosch neemt een gemeenschappelijken Indischen oorsprong van beiden, Javaansche én Tibetaansche phur-bu, aan. Het verdient opmerking dat Bosch op de voorkant van het Oudjavaansche stuk de syllabe hung las, terwijl de voor het oproepen van Hayagrīwa bestemde syllabe hang luidt. De foto laat helaas niet toe een en ander te verifieeren; een verlezing is echter gemakkelijk genoeg daar een enkel kraaje van de syllabe hang de syllabe hung kan maken.

3) Men vergelijke de legende van het bannen van Durgā door middel van de phur-bu bij Grünwedel, Mythologie enz. pag. 31.

Een pin, die dan oorspronkelijk van hout was gemaakt, het in de ç â s t r a ' s voorgeschreven k h a d i r a - hout, vandaar de hoekig besneden vorm, die bij een metalen pin allicht door een spijkervorm zou zijn vervangen. En dat deze pin de bedoeling had in den grond gestoken te worden kunnen wij nog constateeren aan het fraaie, meer dan een meter hooge exemplaar in het museum van het Koloniaal Instituut te Amsterdam, beschreven en afgebeeld in de Mededeeling van dat Instituut no. XXXVI. Daar toch zien wij dat de punt van het rechtopstaande stuk verdwijnt in een lotusbloem, die op een rond, kussenvormig onderstuk ligt. Reeds de lotus nu is een duidelijk aardsymbool, doch ook de voorstellingen, welke aan de onderzijde van het voetstuk zijn aangebracht, duiden in diezelfde richting. Hier zien wij den p h u r - b u dus zooals hij zich behoorde te vertoonen: in de aarde gestoken.

Uiteraard is het bovenstaande niet meer dan een gissing, die door nader onderzoek dient bevestigd te worden, doch die misschien dat onderzoek tevens in een bepaalde richting zou kunnen sturen. Er schijnt daarbij eenige kans te bestaan dat wij den oorsprong van de p h u r - b u op het spoor komen — voor die van de kris valt nog alles te doen.

Waar wij in het bovenstaande de voor Java belangrijke gedeelten van Dr. van Guliks proefschrift hebben aangestreept, rest mij thans nog het geven van een kort overzicht van den inhoud, opdat zij, wier belangstelling verder reikt, ongeveer weten waar het werk over handelt.

Na het geven van een beeld van de ontwikkeling en verspreiding van het pantheon van het Mahāyāna, een nadere toelichting van enkele termini technici en het aantoonen van het nut eener zich tot het Verre Oosten uitstrekkende studie der Noord-Boeddhistische iconographie, geeft schrijver in hoofdstuk II een overzicht van de mogelijke ontwikkeling der Hayagrīwa-figuur in Indië, waarbij hij tot de conclusie komt, dat zij zou zijn ontstaan door contaminatie van twee figuren, nl. een paardekoppige vorm van Wiṣṇu eenerzijds en een bepaalde, Hayagrīwa geheeten, daemon, anderzijds. Waar de laatste in de oudere literatuur als vijand van den eerste optreedt, is onze figuur dan een geliefde aanleiding tot het houden van speculaties over het feit, dat Hayagrīwa Hayagrīwa gedood zou hebben. Dergelijke speculaties en spitsvondigheden moeten wij wel als secundaire beschouwingen opvatten, zoodat ik er niet de aanleiding in zou willen zoeken tot het samensmelten der beide figuren; dit laatste zal wel om andere, meer practische redenen zijn geschied, die op de bedoelde fraaie wijze werden aannemelijk gemaakt. Zooiets gebeurt althans nog vaak genoeg op Java.

Na deze beschouwingen over de figuur Hayagrīwa in het Hindoeïsme gaat schrijver over tot het Boeddhisme en maakt hij de opname dier figuur in het Mahāyānistische pantheon aannemelijk. Vervolgens besluit hij dit hoofdstuk met een overzicht der verschillende vormen, waaronder Hayagrīwa in literatuur en iconographie verschijnt, in de eerste plaats als zelfstandig voorkomende god, in de tweede plaats als een in groepen voorkomende nevenfiguur. Hoofdstuk III houdt zich vervolgens bezig met het voorkomen van Hayagrīwa in China en de Chineesche literatuur, aanknoopende aan een vóór-Boeddhistischen paardencultus. Talrijke gegevens inzake de vereering, oproeping en uitbeelding van onzen god worden besproken en aldus bekend gemaakt.

Hoofdstuk IV behandelt de vereering van Hayagrīwa in Japan en beweegt zich langs dezelfde lijnen als het voorgaande hoofdstuk, terwijl hoofdstuk V de conclusies bevat, waartoe schrijver meent te moeten komen. Als belangrijke conclusie stip ik hieruit aan dat schrijver in de vereering van Hayagrīwa meent te moeten zien het gespecialiseerde en daardoor steeds wisselende aspect van een ouderen paardencultus. Daaruit verklaart zich het verschil in populariteit — daar, waar deze cultus bij de komst van Indische invloeden nog populair was, vond Hayagrīwa gereeden ingang, overal elders bleef het bij de theorie. Dit laatste was het geval in China, waar de paardencultus zijn beteekenis bij de komst van het Boeddhisme reeds verloren had. Wij kunnen hierbij thans nog Java voegen, waar omgekeerd misschien de paardenvereering bij de komst van het Boeddhisme nog niet sterk genoeg was ontwikkeld om Hayagrīwa tot meer dan een der vele vreemde figuren uit een vreemd pantheon te maken; dit zou dan een verklaring kunnen geven voor de boven geuite bevreemding over het weinig voorkomen van den god op Java, waar tegenwoordig het paard wel wordt beschouwd als een geluk dan wel ongeluk brengend, magisch beteekenisvol wezen en tallooze kenmerken worden opgegeven, waaraan men een en ander zou kunnen onderkennen. Sporen van zulk een paardencultus, onder anderen met het a ç w a m e d h a verband houdend, heb ik elders besproken, zoodat ik daarnaar verwijzen kan. [1]).

Zouden sommigen een grooter deel van het onderzoek aan Java en den overigen archipel toebedeeld willen zien, dan moeten wij wel bedenken, dat reeds de titel van het werk

---

1) Bijdragen 85 (1929): 307 vlg.

een beperking tot China en Japan doet verwachten en dat het den schrijver met het betrekken van Indisch materiaal in zijn onderzoek niet zoozeer te doen was om de oude paardenvereering in Indië en Java na te gaan als wel de herkomst der bouwsteenen te zoeken, waarmede men in China en Japan een daar bestaanden paardencultus een tempel heeft gebouwd. Wij moeten hem dus dankbaar zijn voor alles wat hij daarbuiten en daarboven gaf.

Aan het einde gekomen van mijn aankondiging van dit kloek uitgevoerde, 103 foliopagina's en XIII platen tellende, van een groote belezenheid getuigende werk, welks waarde zoowel voor de iconographie van het noordelijk Boeddhisme als voor de kennis van de Oost- en Zuid-Aziatische paardenvereering naar ik vermoed groot is, kan ik dan ook niet nalaten den schrijver met het tot stand komen van dit werk geluk te wenschen en de hoop uit te spreken dat hij in de gelegenheid moge zijn nog meerdere malen op dezelfde degelijk-wetenschappelijke wijze aan de Oost- en Zuid-Aziatische cultuurgeschiedenis diensten te bewijzen.

W. F. Stutterheim.

A History of Malaya, door Dr. R. O. Winstedt, In „Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society" March 1935. Singapore.

In een der voorgaande nummers van Djåwå had ik het genoegen twee andere werken van dezen schrijver aan te kondigen, namelijk de geschiedenis van Djohor en van Perak. [1]) Thans verrast hij ons met een geschiedenis van geheel Malaya — het onder Britsch bewind of protectoraat staande deel van het schiereiland van Malaka. Verlucht met ruim een twintigtal fraaie platen buiten en een ongeveer gelijk aantal schetsjes en plattegronden in den tekst, voert het 270 bladzijden tellende boek ons van de primitieve stammen uit praehistorische tijden, via Hindoeistische invloeden van uit Indië, de stichting van oud-Singapore (Tumasik), de stichting en opkomst van Malaka, de Portugeesche, Engelsche en Hollandsche handelsperioden, het ontstaan van het keizerrijk Djohor onder Maleische, Boegineesche en Minangkabausche heerschers, de stichting van Raffles' Singapore, naar het ontstaan van de Britsche souvereiniteit over de vereenigde Maleische staten. Deze lange en avontuurlijke weg wordt ongewild geïllustreerd door de eerste plaat, een primitieve Senoi op zijn houtvlot, naakt tot op den schaamgordel, en de voorlaatste plaat, zijnde een atelierfoto van Z. H. Sultan Abu-Bakar van Djohor, gekleed in een geruit product van Britsche nijverheid, gekapt en gesnord naar de militaire mode van de Victorian age en gezeten op een rustieke bank, zooals men in dien tijd voor de op doek geschilderde paleizen van de photographische ateliers placht te plaatsen in de hoop dat de argelooze beschouwer er in zou vliegen en alles voor echt aanzien. Slaan wij echter de laatste plaat op, dan zien wij den modernen geest: een grootendeels in nationaal gewaad gestoken, zelfstandig blikkende Maleische vorst, Sultan Iskandar Shah van Perak. Is het toeval dat de laatste zinsnede van het boek, in overeenstemming daarmede, luidt: „De Britsche civilisatie in Malaya heeft die beste van alle eigenschappen, de zuiver-critische appreciatie van rassen die een eigen, oude civilisatie bezitten"? In ieder geval toont deze zinsnede aan hen, die dit nog niet mochten weten, dat voor Dr. Winstedt de inmenging van Engeland en de gevolgen daarvan een zegen voor de bewoners van het Maleische schiereiland waren en nog zijn; het moet gezegd worden dat lezing van de vele hoofdstukken van zijn boek die meening gemakkelijk verdedigbaar doet schijnen. Toch valt de schrijver allerminst ten prooi aan dat eigenaardige zelfbedrog, dat vele schrijvers over koloniale aangelegenheden pleegt te pakken te krijgen, zoodra zij meenen een balans te moeten opmaken van hetgeen hun natie aan den evenaar heeft gewrocht. Winstedt blijft nuchter en blijkt de voortreffelijkste eigenschap der Britten, het gevoel voor humor, in ruime mate te bezitten als hij zegt: „De „Britten gaven Malaya geen nieuwen godsdienst. „Ook gaven zij het geen nieuwe kunst, wat „ons niet kan verwonderen als wij bedenken, „dat zij voor honderd jaren er geen te vergeven hadden en dat zij in de plaats van tempels „kantoren bouwden. Zooals ik elders schreef: „een kantoor is evenmin een Heiligdom van „het Goede als een Heiligdom van het Schoone. Maar, een kantoor moet veilig zijn en „dat heeft aan de landen onder onze souvereiniteit de pax Britannica gegeven. Voorts had „de koopman, een veroveraar en geen linguist, „klerken noodig, die Engelsch kenden, en dit „heeft Westersche opvoeding ingevoerd. Andere dingen die op ons credit kunnen worden „gesteld, zijn zekere fatsoenlijke begrippen, „door den koopman ten opzichte van al zijn

1) Zie Djåwå 1934: 238 vlg.

„clienten er op na gehouden, nl. dat allen vrij „en gelijk waren in de oogen van de wet, want „deze denkbeelden hebben tot een practisch „altruisme geleid. Ten slotte heeft het weinig „zin er een grootboek op na te houden als „men zijn schulden niet kan betalen, en dit „heeft de grootste van alle gaven gebracht; „knoeien met de weegschaal is een schoone „kunst in een Oostersche bazaar, maar de „weegschaal der Britsche gerechtigheid wordt, „alle hare chinoiseriën ten spijt, in onomkoop„bare handen gehouden."

Intusschen schijnt het wel alsof Malaya meer dan eenig ander deel van de Zuid-Aziatische wereld voorbeschikt was slechts bij de gratie van groote mogendheden een of anderen eigen staatsvorm te bezitten. Was het niet Siam, dan was het China, dat zich in de zaken van Malaka en omgeving mengde, terwijl de Soematraansche rijken Çriwijaya en Malayu, voorts Java, maar ook de vorsten van den Indischen overwal, van Koromandel, er herhaalde malen de baas speelden. Deze internationale belangstelling voor Malaka, door Portugeezen, Hollanders en Engelschen als een bestaande traditie voortgezet, was overigens begrijpelijk genoeg. Geen land lag dichter aan den weg, waarlangs alle kostbare vrachten van China naar het Westen en van het Westen naar China moesten worden vervoerd — de Straat van Malaka. En gelegenheid tot ingrijpen was er ook al in overvloed, daar wij er zeker van kunnen zijn, dat de kust van het schiereiland menig zeeroovernest verborg en het bij tijden klachten moet geregend hebben bij de groote handelskantoren in China en elders. Ongetwijfeld zullen die getracht hebben hunne Regeeringen voor het geval te interesseeren en een politieke bemoeienis met alle ongewenschte — waarschijnlijk echter gewenschte — gevolgen daarvan uit te lokken. De geheele geschiedenis van Malaya is dan ook een voortdurend aan- en uitflitsen van zoeklichten, die een bepaald deel voor eenigen tijd belichten, gekleurd al naar gelang van de richting, waaruit zij komen. Wie dit kleurig vuurwerk wil genieten, hij leze Winstedts boek, dat hem zeker niet zal teleurstellen; ook al maakt het lacuneuze materiaal een orientatie vooral in de eerste eeuwen der behandelde geschiedenis wat moeilijk.

Uiteraard interesseert ons in niet geringe mate hetgeen de schrijver opmerkt over den Archipel in verband met zijn onderwerp. Daarbij zullen wij moeten bedenken, dat het boek niet geschreven is tot leering van historici van den Archipel, integendeel, dat het voortdurend bij dezen te rade wil gaan, zoodat, als het resultaat ietwat verwarrend en onduidelijk blijkt te worden, de schuld niet in de eerste plaats op den schrijver rust. Niettemin geloof ik, dat Dr. Winstedt het betrekken van de gegevens inzake den Archipel bij zijn onderzoek naar de geschiedenis van Malaya wel wat licht heeft genomen. Wel wordt men vaak getroffen door een zekeren scepsis — misschien niet geheel onverdiend — ten opzichte van de juistheid der conclusies van bedoelde historici, doch daartegenover staat dat de schrijver herhaaldelijk vergissingen begaat, die in alle bescheidenheid doen afvragen of die scepsis ook niet een beetje het gevolg kan zijn van verkeerd lezen of misvatten. Als wij het rijk Malaya met den naam der expeditie naar dat rijk zien aangeduid (pamalayu), of als wij lezen dat de Pararaton in 1328 geschreven zou zijn (het werk kwam eerst na den val van Madjapahit gereed en beschrijft nog gebeurtenissen uit de tweede helft der 15e eeuw), dan getuigt dat in ieder geval niet van een stelselmatige contrôle der gebezigde bronnen. En dan geloof ik ook, dat wij de op die, misschien wat te vluchtige kennismaking der literatuur gebaseerde veronderstellingen en hypothesen inzake den samenhang tusschen het gebeuren op den Archipel en in Malaya, met eenige voorzichtigheid moeten aanvaarden.

Intusschen ligt op dit gebied ook niet de kracht van den schrijver, die wij meer in de geschiedenis der latere eeuwen dienen te zoeken. Daarenboven mogen wij in een werk dat, bij algeheele ontstentenis van iets dergelijks, groote eischen stelt aan de scheppende, artistieke kwaliteiten van den mensch, niet met den maatstaf gaan meten, die bij het peuterwerk van den kamergeleerde past. De groote verdienste van Winstedt is in de eerste plaats gelegen in het opzetten van de schetsteekening en niemand zal minder dan de schrijver verwachten dat deze schets voor een uitgewerkt schilderij wordt aangezien.

Hieraan zullen wij het dan ook wel moeten toeschrijven dat wij helaas geen loci onder de pagina's ontwaren en genoegen moeten nemen met wat de schrijver ons uit de bronnen gelieft te putten en met de wijze, waarop hij die gegevens wenscht te interpreteeren. Te betreuren is dat echter zeker, want niets werkt meer het voortzetten van een aangevangen taak in de hand dan het wijzen van den weg. En dat de door Winstedt aangevangen taak overwaard is voortgezet te worden — in de eerste plaats door den schrijver zelf — dat zal ieder lezer bij het dichtslaan van het boek mij willen toegeven.

W. F. Stutterheim.

Musée Guimet. Catalogue des collections Indochinoises, par Pierre Dupont. Précédé d'études par Philippe Stern, Jeannine Auboyer, G. de Coral Rémusat, Pierre Dupont. Extrait du Bulletin de la Commission Archéologique de l'Indochine. Paris 1934.

Het mag bij alle lezers van Djåwå wel bekend verondersteld worden dat de cultuur-invloeden, welke sedert den aanvang van onze jaartelling van het land van Indus en Ganges naar het Oosten gericht waren, niet alleen den vruchtbaren cultuurbodem van den Indonesischen archipel tot het voortbrengen van een nieuwe, rijke cultuur en kunst hebben gebracht. Ook Birma, Siam, Kambodja en Annam, kortom geheel Achter-Indië hebben een dergelijken prikkel ondergaan en daarop gereageerd, ieder naar eigen aard.

Minder bekend mag het onder hen zijn, dat de voortbrengselen van deze bevruchtende cultuur-invloeden in Achter-Indië in vele opzichten de Hindoejavaansche kunstproducten in beteekenis overtreffen en in alle opzichten de vergelijking daarmede glansrijk kunnen doorstaan. En, evenals dat in Nederlandsch-Indië het geval was, hebben de regeeringen dier verschillende landen begrepen, dat op hen de taak rust die monumenten voor verval te behoeden, waar de tropische natuur voortdurend op de loer ligt ze als een prooi met hare vegetatie aan het gezicht te onttrekken en vervolgens ongezien en ongestoord te verteren. De taak, dit in het onder Fransch bestuur of protectoraat staand gebied te doen, ligt in handen van de École française d'Extrême Orient te Hanoi en deze heeft daarvoor een Commission archéologique in het leven geroepen. Aldus zijn de monumenten van het oude Khmer (Kambodja) en Tjampa (Annam) aan een geregelde contrôle onderworpen en kunnen zelfs hier en daar pogingen in het werk gesteld worden om de door de natuur aangerichte schade te herstellen en de door woudreuzen uiteengedrukte steenmassa's te reconstrueeren. Gedurende de laatste jaren zijn, naar het voorbeeld van den Oudheidkundigen Dienst in Nederlandsch-Indië, door den Franschen bouwkundige Marchal daarin zelfs belangrijke resultaten behaald. Intusschen is het niet altijd zoo geweest en geschiedde in de vorige eeuw in Kambodja en Fransch Indo-China hetzelfde wat op Java gebeurde, waar liefhebbers en belangstellenden naar eigen inzicht beelden en bouwfragmenten aan de monumenten ontvreemdden, op hun erven opstelden, om ze vervolgens naar het vaderland mede te nemen, waar zij in het gunstigste geval in een of ander museum terecht kwamen. Zoo is veel van de verzamelingen van het Rijksmuseum te Leiden bijeengebracht en zoo moet het ook in Frankrijk gegaan zijn. Daar zijn ten slotte de belangrijke collecties van oud-Kambodjaansche en oud-Annamietische kunst terecht gekomen in twee musea te Parijs, dat van het Trocadéro en het Musée Guimet, waar zij een kern vormden, die allengs door schenkingen als anderszins tot een representatieve collectie uitgroeide.

De catalogus, welke in den titel van deze korte aankondiging genoemd wordt, beoogt nu de nauwgezette en systematische beschrijving van die collectie. Hij omvat niet minder dan 272 nummers en beslaat, wat de beschrijving betreft, alleen reeds 132 bladzijden. Deze beschrijving, door den heer Dupont volgens een vast en weldoordacht systeem opgesteld en voorzien van literatuuropgaven en andere wetenswaardigheden, wordt voorafgegaan door eenige korte studies, zooals die van Mej. Auboyer over de geschiedenis der collectie, van den Heer Stern over de kunsthistorische beteekenis der stukken Khmer-kunst, van Mevr. De Coral Rémusat over de chronologie der oud-Annamietische kunst en ten slotte van den Heer Dupont over de verschillende scholen der oud-Siameesche kunst. Het geheel, dat een kloek boekwerk is geworden, wordt besloten door een vijftiental platen, die de voornaamste perioden, waaruit de stukken stammen, illustreeren. Het spreekt vanzelf, dat, waar specialisten als de bovengenoemde aan het woord zijn, ons slechts past hun werk dankbaar te aanvaarden en er ons eigen inzicht mede te verrijken. [1]) Tevens echter gevoelen wij dat, hoezeer misschien het werk te velde op Java onzen Franschen vakgenooten tot leiddraad gediend moge hebben, deze ons in hun catalogus een navolgenswaardig fraai

1) Een vraag blijft het uiteraard of de aan enkele dier studies ten grondslag liggende opvatting van datgene, wat bij stijlcritiek een beslissende rol moet spelen, absoluut juist is. In ieder geval is zij voor het oogenblik in Europa gebruikelijk. Naar het mij voorkomt zal men in de naaste toekomst een ruimer plaats moeten inruimen aan de opvattingen der makers van de stukken, liever gezegd van het volk, waaruit deze voortkwamen. Het inschakelen van ethnologische factoren in de stijlcritiek lijkt mij ook voor de kunst van Achter-Indië een noodwendigheid, wil men vergissingen zooveel mogelijk voorkomen.

stuk werk op den tafel legden, waartegenover wij voorloopig nog niets dergelijks stellen kunnen. Moge het verschijnen ervan dan ook aanleiding zijn tot het ontstaan van een soortgelijk werk over de Javaansche oudheden van de musea in Batavia en Nederland — de catalogus van het eerstgenoemde museum dateert van 1887, die van de collectie te Leiden van 1909 en naar studies als die, welke den catalogus van het Musée Guimet voorafgaan, zoekt men daarin tevergeefs. Ten slotte meen ik, dat geen grooter lof voor dit uitstekende werk denkbaar is dan juist zulk een navolging.

W. F. STUTTERHEIM.

Java en poèmes, door Alla Baud. (Paris, Albert Messein)

Een werkje over Java, dat nu eens geen dorre cijfers en berekeningen over ontvangsten en uitgaven, over korting en mogelijke bezuiniging bevat, maar dat de schoonheid bezingt van huis en hof, van planten en dieren in het Javaansche land. Wel een opmerkingswaardig verschijnsel in dezen tijd van zorgen en beslommeringen. Opmerkenswaardig en te waardeeren, want het herinnert er aan, dat er nog wat anders, nog wat beters en hoogers op dit gezegende eiland is te beleven, dan de materieele zorgen, die dag aan dag de gedachten bezig houden.

Als in een droom ziet de dichteres de zoo bekende dingen van haar dagelijksche omgeving aan haar oog voorbij trekken. Het eenvoudige „bilik"-huis, de bamboe-struik en de thee-aanplant, rozen, melati en orchideeën. En daarnaast het land met zijn eeuwig groen, zijn mist en zijn regen, zijn bergen en dalen en de alles overheerschende zon. Stil, in geconcentreerde aandacht schouwt zij natuur en volk als met half gesloten oogen, en van deze in een zacht licht geziene werkelijkheid stijgen haar gedachten op tot het ongeziene.

Het teere gedicht „Ma maison en bilic", dat de rij opent, kan gelden als een kenmerk van den heelen bundel:

> Ma maison en bilic est comme ma vie . . .
> en bilic,
> . . . .
> Ma maison en bilic est comme mon coeur,
> ajouré
> Pour que le soleil et le vent puissent le
> transpercer
> De ses lueurs et de son souffle,
> Ma maison en bilic est comme mon âme
> Entièrement aérée par le souffle divin.

Om te eindigen met een zachten toon van weemoed:

> Ma maison en bilic ne dure pas . . . .
> Elle est comme ma vie.

Dan volgt een beschrijving van het Javaansche land:

> Terre de Java
> féconde
> comme les pensées
> des sages.

van de mist, die plotseling over het land trekt:

> Légère et grise
> elle tamise
> devant vos yeux
> la réalité.

van den regen, als:

> Pluie bienfaisante . . .
> Pluie complaisante . . .
> Pluie odorante . . .
> Pluie calme, régulière . . .

die overgaat in den alles meeslependen stroom:

> Torrent imprévu
> qui emporte tout
> sur son passage
> Torrent de la vie
> qui moissonne
> bien et mal
> dans un seul but
> toujours le même
> d'amener tout à Dieu!

De verleiding is groot om door te gaan met aanhalingen uit dit boekje, dat in dichtvorm en in rhytmisch proza zooveel zuivere schoonheid bevat. Alles, wat de schrijfster om zich heen ziet, „c'est tout un poème", zooals zij zelf van haar tuin opmerkt. Zoo ontstond „Java en poèmes", waarvan Marcel Chabot in zijn Préface zegt:

> Alla Baud . . .
> Vos vers
> dansent, lutins, leur ronde alerte
> à petits pas, à petits gestes,
> et, prestes,
> font claquer des écharpes de joie.

Een bundel om te bezitten, om in stille uren op te slaan, te lezen en te herlezen. Een boekje, dat den lezer een oogenblik kan verheffen boven de al meer aandringende materieele zorgen, waarvoor ook de bewoners van Java niet gespaard blijven. Een boekje ook, waarvan wij met de schrijfster zouden wenschen, dat het in een Inheemsche taal kon verschijnen, om de lectuur voor de ingezetenen van deze landen toegankelijk te maken.

Zou het niet mogelijk zijn om van deze — aan P. A. A. Mangkoenagara VII opgedragen — bundel geheel of gedeeltelijk, een Javaansche bewerking te geven evenals bijv. ook het Javaansche gedicht Wédotama in het Nederlandsch zal worden vertaald?

J. KATS.

UIT DE PERS.

De Wajang Orang Topeng in het heden en verleden, door B.P.A. Soerjodiningrat.

TER INLEIDING.

Wie de Javaansche kunst ernstig wil bestudeeren, kan niet volstaan met slechts zijn gedachten daarover te laten gaan of kennis te nemen van hetgeen daarover is gezegd dan wel van hetgeen de adel op dat gebied heeft tot stand gebracht, want niet alleen de kunst, die op een hoogen trap van ontwikkeling staat, maar ook die van primitieven aard bezit haar geestelijke waarde. Juist om die redenen wil ik de aandacht vragen en meer belangstelling wekken voor die kunst, die nog op zeer lagen trap van ontwikkeling staat, de kunst die door de desa is voortgebracht: het volkstooneel.

Voorts wil ik wijzen op het verschil in de leiding in het heden en verleden en op het groote aandeel, van de Kunstvereeniging KRIDO-BEKSO-WIROMO in den groei en de verspreiding van de wajang topeng, van welke de leiding ook in handen van die kunstvereeniging berust en die onder haar leerlingen personen telt, van wie velen afkomstig zijn van de desa. Met deze kleine verhandeling wil ik niet alleen het doel van Krido-Bekso-Wiromo dienen, maar ook meer voorlichting verschaffen omtrent de echte Javaansche kunst.

WAJANG-ORANG-TOPENG.

In het verleden.

De wajang-orang-topeng is een soort wajang-orang van welke de spelers echter maskers, vervaardigd van randoe-alashout dan wel kemirihout, geverfd en gebroned, welke menschelijke karaktereigenschappen uitdrukken en niet verschillen van de wajang koelit, dragen.

De prijs van een goed masker, dat in overeenstemming is met de karaktereigenschappen welke daarin zijn neergelegd, is niet laag. Wanneer de speler bekwaam is in het gebruik van het masker, zal de wajang-topeng zeker meer belangstelling trekken en levendiger zijn dan de gewone wajang-orang.

Om die redenen vormen niet slechts dans-capaciteiten de voorwaarden om een goede speler te zijn, maar bovendien moet de speler kunnen begrijpen en uitbeelden de in het masker neergelegde karaktereigenschappen.

Ontstaan.

De wajang-orang-topeng is een van onze kunstuitingen, welke in de desa is ontstaan, aan de tani's onderwezen en in de desa's opgevoerd wordt. Derhalve is de topeng een echte desa-kunst. Ofschoon men nog niet met zekerheid kan vaststellen wanneer de topeng ontstaan is, toch kan veilig aangenomen worden, dat de wajang-topeng ouder is dan de gewone wajang-orang. Tot staving hiervan moge ik wijzen op het feit, dat in verschillende onderdeelen van het wajang-orang-tooneel, bv. tusschen de klanadans met bijbehoorende gamelanmelodie en de dans van de andere wajang-orang-spelers een groot verschil bestaat, en geen met de wajang-topeng-dans. Ook de klanafiguur droeg vroeger een masker. Dr. Th. Pigeaud huldigt dan ook de meening, dat de wajang-orang geen nabootsingfis van de wajang-koelit, maar ontstaan is uit de wajang-topeng en andere vertooningen (Vgl. Djawa, 1929). Dit kan ik nog verduidelijken door te wijzen op de regels en de dans van de wajang-ora ng. Ook de vorsten achten het hun plicht alle kunstuitingen, welke nog op een lagen trap van ontwikkeling staan en uit het volk zijn voortgekomen, vooruit te brengen en te verbeteren. De wajang-orang zit op dit oogenblik heel goed in mekaar, zoodat men gerust kan zeggen dat de wajang-orang een hofkunst is geworden, hoewel oorspronkelijk volkskunst, doch door de vorsten verbeterd.

Behalve op Java en Madoera werd in de 17de eeuw ook te Bandjermasin, Palembang en Djambi de Javaansche dans beoefend en de wajang-topeng opgevoerd.

Ook in het oude Griekenland werd het maskerspel al of niet met dans eveneens beoefend en opgevoerd.

Oorspronkelijk was het masker van boomschors gemaakt en had het den vorm van een helm. Bij het gebruik er van was het hoofd niet zichtbaar zooals dat het geval is met het masker van een barongan, de mond was groot en daarin bevond zich een soort loudspeaker om het geluid te versterken. Er zijn verschillende soorten maskers voor het dansen e.d. Pas later is men het masker uit leer, hout of hoorn gaan vervaardigen.

De groei en bloei van het masker-tooneel is niet zonder invloed geweest op de andere landen, bv. het oude Romeinsche rijk. Omstreeks de 14de tot de 17de eeuw was in Europa de belangstelling daarvoor zelfs zeer groot, in het bijzonder in Italië, zoodat het maskertooneel daar als een nationale kunst werd beschouwd. Omstreeks de 17de en 18de eeuw kende het balmasqué zijn grootsten bloeitijd, zoodat het masker tenslotte als huisversiering werd aangewend.

Niet alleen de Oosterlingen, maar ook de Westerlingen kennen het maskerspel. Het schijnt een voorbeschikking Gods te zijn, dat de ervaringen van het eene land wel eens overeenkomen met die van een ander.

De dans en de regels.

Er zijn vier soorten topeng-dansen: kalangkinantang, kambeng, bapang en bimpoer. Bij het begin van den dans, bij het laten vallen van het rechterbeen, valt het rhythme samen met het schoppen van de wiroe (vouw) van de kain en de gliling-dans wordt telkens bij het vallen van het rhythme uitgevoerd, terwijl de hals en het lichaam worden bewogen, zoodat het een levendigen indruk maakt als de klana en de dansers met hun lichaam naar links of naar rechts (miring), gekeerd, loopen.

De wajang-topeng-spelers verschijnen bij de „djedjer" allen van rechts tegelijk, om duidelijk te doen uitkomen dat de poenggawa's, de patih (rijksbestuurder) en de ksatrija's pas uit den kraton komen en deel uitmaken van het gevolg van den vorst, die zich naar de sitinggil begeeft. (lenggah tinangkil: Jv.).

De veldtocht (loeroegan: Java) is in overeenstemming met het tooneel, de spelers dansen één voor één achter elkaar, de vorst voorop, en achter hem de ksatria's, de patih en de poenggawa's. Het geheel maakt een prachtigen doch tevens grappigen indruk, hetgeen veroorzaakt wordt door de omstandigheid, dat de spelers niet aan regels zijn gehouden, zoodat zij het masker vrij kunnen bewegen, in overeenstemming met de daarin uitgedrukte karaktereigenschappen.

Er zijn twee soorten perangs (krijgsdans: „perang sorogan", waarbij de strijders elkaar bij de armen grijpen (tjengkah tangan) en elkaar beurtelings duwen en „perang djeblossan" al of niet met een gada (knots). Als de strijders een oogenblik uitrusten heeft dit veel van een wajang-koelit of tooneel. De dans wordt dan verwaarloosd en dit wekt veelal den lachlust van het publiek op. De regels van de topeng liggen derhalve tusschen die van de wajang-orang en die van het tooneel.

Potjapan (spreekwijze).

De potjapan (spreekwijze) is overeenkomstig de karakter-eigenschappen, welke in de verschillende maskers (topeng) zijn neergelegd, en verschilt niet van die van de wajang koelit. De lettergrepen worden heel rustig en duidelijk uitgesproken evenals bij de wajang koelit.

Costuum.

Het costuum bestaat uit een hoofddoek, welke op een bepaalde wijze (djeplakan: Jv.) gedragen wordt. Die kunstbloem heeft den vorm van een kleine „goenoengan" Alleen de klana en de vrouwenfiguur dragen een „tekes", terwijl de wajang-topeng-bapangan een bolvormige hoofddoek draagt. De spelers dragen hun gebatikte kain allen op de wijze van iemand, die te strijde trekt (pradjoeritan), de vrouwenfiguur draagt een „kemben" (borstkleed), draagt geen baadje en is ook niet met borèh besmeerd.

Gamelan en gamelanmelodie.

Voor de begeleiding van de wajang-topeng wordt de gamelan salendro gebruikt en de eerste „djedjer" wordt geopend met de gending (melodie) „kabor", anders dan bij de wajang-orang, welke gewoonlijk met de „gending-krawitan" begint. Wanneer de spelers ten strijde trekken (loeroegan: Jv.), gaat dit onder begeleiding van de „gending-hoedan-angin", terwijl de klana-dans onder begeleiding gaat van de „gending-bendrong".

Het verhaal (lakon).

In de wajang-orang-topeng wordt het Pandji-verhaal (Serat Pandji) opgevoerd, hetgeen derhalve geen verschil vertoont met een soort wajang koelit, wajang-gedog of wajang-madio geheeten, een middensoort wajang, tusschen de wajang poerwa en de wajang klitik, een vergelijking gebaseerd op het ontstaan van vorenvermelde wajang-soorten of de lakon (verhaal).

De Serat-Pandji bevat de geschiedenis van de vorsten van Djenggala en Kediri. Zooals bekend, is het Rijk Kahoeripan onder Airlangga in 1042 gesplitst in twee deelen, nl. Djenggala en Kediri, waarna Airlangga zich uit het hof terugtrok om verder als pendita (kluizenaar) te leven. Ofschoon beide rijken op vreedzamen voet naast elkaar leefden, bleven zij toch niet lang naast elkaar bestaan. Omstreeks de 12de eeuw verdween Djenggala en loste zich op in Kediri. Derhalve levert de Serat Babad Tanah Djawi (historisch) de stof op voor de wajang-topeng.

Maar omstreeks de 19de eeuw verdween het historisch karakter en maakte het voor het mythologische plaats, evenals bij de wajang poerwo, waarbij een vliegende ksatria als Gatoetkatja optreedt, voorts een ksatria die in staat is om vuur en wind te tooveren, zooals Ardjoena.

Men moet wel toegeven, dat de wajang poerwo, welke zeer bekend en zeer populair bij de bevolking is, een grooten invloed heeft op elk soort wajang of tooneel.

De spelers en de leiding.

De spelers zijn allen mannen, d.w.z. zoowel de mannen- als vrouwenrol wordt door mannen vervuld, terwijl de desa-dalangs de leiding in handen hebben. Hier wreekt zich het euvel; aan de keuze der spelers, de dans en het costuum of de wijze waarop de spelers zich kleeden, wordt te weinig aandacht besteed, zoodat dit op den duur geen bevrediging kan schenken.

Qualiteit der spelers.

De dans staat nog op zeer laag peil, een gebrek, veroorzaakt door onvoldoende schooling, maar overigens weten de spelers wel voldoende actie in hun spel te leggen, de lettergrepen worden heel gemakkelijk uitgesproken, zoodat men wel kan merken dat men ten deze vrij is evenals bij het tooneel. Men mag wel zeggen, dat er voldoende actie is.

De dalang.

Als dalang bij de topeng treedt op een beroeps-dalang, zoodat dan ook de „serat kondo" (boek, waarin het verhaal of lakon geschreven staat) gemist kan worden, omdat de dalang het verhaal uit zijn hoofd kent en het boek niet hoeft te lezen, gelijk bij de wajang koelit.

Décor.

Het décor wisselt met de bedrijven, bv. bij de „djedjer" in den tuin bestaat het décor uit potten met planten, welke al of niet bloemen dragen, of wanneer het bedrijf een ksatria, die door een bosch trekt, voorstelt, bestaat het décor uit een landschap waarin bergen voorkomen, en wanneer het bedrijf een ksatria in de gevangenis voorstelt, krijgt het tooneel ook het aanzien van een gevangenis, enz. om het publiek alles gemakkelijk te doen begrijpen.

Bij de wajang-orang-topeng ontbreekt het décor, althans daar is niet zooveel aandacht aan besteed.

De groei en bloei van de topeng.

Elke kunst of wat dan ook maakt drie perioden mee, de periode van opkomst, bloei en verval. Ook de wajang-orang-topeng ontkomt hieraan niet.

Hoe zag de wajang-topeng er bij het begin uit? Men kan vrijwel met zekerheid zeggen, dat de wajang-topeng oorspronkelijk niet veel verschil vertoonde met de kunst van een nog op lagen trap van ontwikkeling staand volk als bv. de Papoea's.

Ieder volk streeft naar verbetering van zijn cultuurbezit, zoodat het het ideaal wordt van dan wel andere volkeren tot voorbeeld strekt, terwijl de verwezenlijking daarvan voor elk volk afhankelijk is van den trap van ontwikkeling, waarop het staat. De bloei van de kunst gaat dan ook hand aan hand met de geestelijke ontwikkeling van het volk.

Wanneer we de wajang-topeng in beschouwing nemen, dan mogen we daarvan wel zeggen, dat die op een peil staat, welke in verhouding is met de ontwikkeling van de desa-menschen en de leiders. Elke poging om de wajang-topeng vooruit te brengen of te verbeteren brengt in het karakter van die kunst juist wijzigingen ten kwade aan, zooals: de inlassching van een raksasa-vorst, van een Boegineesche vorst (Radja Boegis), van een ksatria, die in staat is om te vliegen, enz., het zijn alle voorbeelden uit de wajang-orang en de langendrijan, omdat de leiding uit geen andere bron kan putten en hun vindingrijkheid en ontwikkeling te kort schieten. Om die redenen heeft men er

zich ook niet over te verwonderen, dat op dit oogenblik in de desa de wajang-topeng zoo goed als geheel verdwenen is. Nu wordt door de kunstvereeniging Krido-Bekso-Wiromo de leiding van de wajang-topeng in handen genomen.

DE WAJANG-ORANG-TOPENG

In het heden.

In 1927 begon de vereeniging Krido-Bekso-Wiromo aan haar leerlingen,' grootendeels gevormd door het jongere geslacht, onderricht te geven in de wajang-topeng-dans. De lakon wordt gehaald uit „De Geschiedenis van Java" van W. Fruin Mees, en „De Hindoe-Javaansche Geschiedenis" van Prof. N. J. Krom.

De vereeniging Krido-Bekso-Wiromo is begonnen met onderricht in de topeng-dans te geven, nadat haar dansmeesters dan wel leiders de daartoe noodige kennis van ter zake deskundige dalangs hebben opgedaan. Derhalve zijn dans en regels dezelfde gebleven als die van de echte oorspronkelijke topeng, slechts de lakon, hoofddoek, welke vervangen is door een djamang, in het midden waarvan een stuk leer „kahinta tekes", is aangebracht en de dalang hebben nieuwe regeling gevonden. Ofschoon de spreekwijze geen verandering heeft ondergaan, toch in het gebruik van een „serat kondo" welke de volgorde van het verhaal bevat, geïntroduceerd, en wel om de hieronder volgende redenen:

1. De wajang-topeng wordt opgevoerd naar lakons, welke vervat zijn in geschiedkundige werken, welke op wetenschappelijke basis zijn gefundeerd, dan wel naar lakons, welke op waarheid berusten, omdat de geschiedenis van Java niet is een „dongeng" (legende) of „woelang-reh" (leerstellingen), maar de geschiedenis van menschen uit een voorbijgegane periode bevat. Kennis van en studie omtrent de wederwaardigheden van onze voorouders in het verleden zijn zeer voordeelig voor de vermeerdering van onze kennis, omdat we daaruit leering kunnen putten; goed en kwaad, welvaart en tegenspoed, welke onze voorouders hebben meegemaakt. De wajang-orang-topeng, welke op zeer gemakkelijke wijze door het volk gezien kan worden, is dan ook een van de middelen tot opvoeding van het volk en tot uitroeiing van het bijgeloof, immers de wederwaardigheden van menschen welke op waarheid berusten, hebben een grooten invloed op den menschelijken geest. En daarop is het streven van Krido-Bekso-Wiromo gericht.
2. De vervanging van de hoofddoek door een „djamang", waarvan het midden een stuk leer „kahinta tekes" is, is niet alleen bedoeld als navolging van de „wajang-gedog" maar ook als een terugkeer naar de origineele kleeding van de topeng. Bovendien is de „djamang" mooier en gemakkelijker in het gebruik dan de hoofddoek.
3. De dalang krijgt de beschikking over een serat-kondo, ten einde weinig moeilijkheden te ondervinden bij de keuze van een dalang, hetgeen hierop neerkomt dat ook iemand, die geen dalang van beroep is, als dalang kan optreden. En hiervoor zijn de vereischten: een goede stem, goed en vloeiend kunnende lezen, beheersching van de stembuigingen van den dalang, durf en kalmte. Door de serat-kondo wordt bovendien de volgorde van het verhaal en de overeenstemming daarvan met hetgeen ten tooneele gebeurt, in de hand gewerkt, immers de serat-kondo is samengesteld door het bestuur van Krido-Bekso-Wiromo. De keuze van de bewoordingen en zinnen in verband met de „totokromo" (wellevendheidsvormen) berust derhalve in goede handen en niet meer in die van de dalang-desa, wiens kennis van de letterkunde maar al te vaak te kort schiet.

De dans en de regels.

De oorspronkelijke topeng-dans als: het schoppen tegen de wiron van de kain bij het „vallen van de wirama" (rhythme) bij het begin, het voordurend uitvoeren van de halsbeweging (patjak goeloe) zoodat het masker een levendigen indruk maakt, het loopen met het geheele lichaam naar links of naar rechts gekeerd (miring) als vorenvermeld, blijft gehandhaafd, niet alleen omdat die oorspronkelijke dans mooi en levendig is maar ook opdat er eenig verschil zal zijn tusschen de wajang-topeng en de wajang-orang.

Ook de regels van den dans blijven gehandhaafd, zooals het naar voren gaan van de spelers bij de „djedjer", allen loopen van den rechter kant, bij een veldtocht (loeroegan) loopen de spelers een voor een achter elkaar (oeroet katjang), en de spreekwijze; slechts de perang (krijgsdans) is met enkele vormen uitgebreid, omdat de perang slechts twee vormen kent, hetgeen een eentonigen indruk maakt.

Gamelan en melodie.

Voor de wajang-topeng wordt de gamelan selendro gebruikt en de melodieën, welke ten gehoore worden gegeven zijn: Gending-kabor bij de begin-djedjer, gending-bendrong bij den klana-dans, gending-hoedan-angin bij een veldtocht (loeroegan), al die gendings hebben geen verandering ondergaan, opdat de specifiek wajang-topeng-kentrekken niet teloor zullen gaan en ten einde het verschil met de wajang-orang te handhaven.

(Javaansche Almanak Kolff-Buning Djokja.)

UITGAVEN VAN HET JAVA-INSTITUUT.

Tweemaandelijksch tijdschrift „DJÅWÅ" orgaan van het Java-Instituut.[1]
Abonnementsprijs: voor leden van het Java-Instituut ƒ 4.—, voor niet leden ƒ 10.— p.j.

„POESÅKÅ DJAWI" in het Javaansch. Abonnementsprijs ƒ 3.— p.j. bij vooruitbetaling.

Praeadviezen van de Congressen van het Java-Instituut.

Congres te Bandoeng 1921:
1. Over de noodzakelijkheid van geschiedenisonderwijs ...... *uitverkocht*
2. De ontwikkelingsmogelijkheden van de muziek op Java... *uitverkocht*

Congres te Jogjåkartå 1924:
1. Welke waarde hebben de Oud Jav. monumenten voor de huidige en toekomstige Javaansche Cultuur?
2. Op welke wijze kan bij de opvoeding van de Landskinderen de Inheemsche cultuur meer tot haar recht komen?

} prijs ƒ 3.50

Congres te Soeråbåjå 1926:
Oost-Java- en Madoera-nummer van DJÅWÅ, ter gelegenheid van het 4e Algemeene Congres .... „ „ 5.50

Congres te Soeråkartå 1929:
Praeadviezen en stellingen over Oostersch Letterkundig Hooger Onderwijs (Djåwå, 9e j.g., 1929, afl. 6) .... „ „ 3.50

Congresverslagen:
Verslag congres Sålå-Bandoeng 1918-1921 .... „ „ 5.50
„ „ Jogjåkartå 1924 .... „ „ 4.—
„ „ Soeråbåjå 1926 .... „ „ 4.—
„ „ Soeråkartå 1929 .... „ „ 4.—
Handelingen van 1ste Congres voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Java (Sålå 25—26 December 1919) .... *uitverkocht*

Cultuurgeschiedenis van Java in beeld:
Hollandsche, Engelsche en Duitsche uitgave .... prijs ƒ 5.—
Javaansche en Maleische uitgave .... „ „ 3.50

Batikboekje (Inleiding en Catalogus) .... „ „ 0.30
Dansboekje Kridå Beksā Wirâmå (Jav.) 1e deel .... „ „ 0.50
Volledige werken van K. G. P. A. A. Mangkoenagårå IV (Jav.), verschenen 4 deelen .... à „ 1.35
Tengger en Tenggereezen, door J. E. Jasper .... *uitverkocht*
De Toonkunst bij de Madoereezen, door J. S. en A. Brandts Buys van Zijp .... „ ƒ 7.—
Levende antiquiteiten in West-Java, door B. van Tricht .... *uitverkocht*
Bhārata-Yuddha vertaald door R. Ng. Dr. Poerbåtjaråkå en Dr. C. Hooykaas .... „ ƒ 2.—

De uitgaven zijn verkrijgbaar aan het Secretariaat van het Java-Instituut, Museum, Aloen² Lor, Jogjåkartå, tegen voorafgaande inzending van postwissel.

1) De administratie zal gaarne losse nummers van den 1en jaargang afl. 1, 2, 3 en praeadviezen bundel I of II, 3den jaargang afl. 1, 2, 3 en 4, 4den jaargang afl. 1, 2 en 3, 6den jaargang afl. 1, 7den jaargang afl. 1 en 2, 8sten jaargang afl. 1, 9den jaargang afl. 1 terugontvangen tegen vergoeding; 10de, 11de, 12de en 13de jaargang nog compleet verkrijgbaar à ƒ 15.—.

HET JAVA-INSTITUUT.

Beschermheer: Z. E. de Gouverneur-Generaal van Nederlandsch-Indië.

Bestuur

Eerevoorzitter:

Z. H. K. G. P. A. A. Mangkoenagårå VII
Hoofd van het Mangkoenagårånsche Huis.

Voorzitter:

Edeleer R. A. Prof. Dr. Hoesein Djajadiningrat.

Secretaris-Penningmeester:

S. Koperberg, Aloen^2 Lor, Tel. 900 Jogjåkartå.

Vertegenwoordiger in Holland:
Het Bali-Instituut, Amsterdam.

Leden:

Dr. F. D. K. Bosch (Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen)
P. H. W. Sitsen (Bond van Ned. Ind. Kunstkringen)
Prof. Mr. B. ter Haar Bzn.
K. P. A. Hadiwidjåjå VII, Narpå Wandåwå
Ir. Th. Karsten
J. Kats
K. P. A. Soeriådiningrat (Prinsenbond)
P. A. Achmad Djajadiningrat, Oud-Lid v.d. Raad van Ned.-Indië
R. M. A. A. Koesoemå Oetåjå, Lid van den Volksraad (Regentenbond)
R. A. A. Tjakraningrat, Regent van Bangkalan (Regentenbond)
Tjokorde Gde Rake Soekawati, Bali
Dr. G. W. J. Drewes
R. A. A. Wiratanoeningrat, Regent van Tasikmalaja.

STATUTEN VAN DE VEREENIGING HET JAVA-INSTITUUT.

Artikel 1

De Vereeniging draagt den naam van „Het Java-Instituut" en is gevestigd te Jogjåkartå.

Artikel 2

De Vereeniging is opgericht voor den tijd van 29 jaren, ingaande op 4 Augustus 1919.

Artikel 3

Het doel der Vereeniging is de ontwikkeling van de inheemsche cultuur, in den meest uitgebreiden zin van het woord, van Java, Madoera en Bali te bevorderen.

Artikel 4

De Vereeniging tracht dit doel te bereiken:

a. door het verzamelen en toegankelijk maken van zoo volledig mogelijke gegevens omtrent alle uitingen der Javaansche cultuur, zoowel in het heden als in het verleden;
b. door het bevorderen van kennis van en inzicht in de Javaansche cultuur door middel van congressen, tentoonstellingen, voordrachten, lezingen, cursussen, prijsvragen en geschriften;
c. door het steunen van elk ernstig streven van anderen in de richting, door de Vereeniging voorgestaan;
d. door alle andere wettige middelen, welke der Vereeniging ten dienste staan en aan het door haar beoogde doel bevorderlijk kunnen zijn.

Artikel 5

De Vereeniging bestaat uit gewone leden, eereleden, correspondeerende leden en begunstigers.

Vereenigingen en instellingen van welken aard ook kunnen als leden of begunstigers tot de Vereeniging toetreden.

Artikel 6

Het gewone lidmaatschap en het begunstigerschap worden verkregen door eenvoudige aangifte bij het Bestuur.

De correspondeerende leden worden benoemd door het Bestuur.

Aan personen, die zich op het gebied, waarop de Vereeniging zich beweegt, bizonder verdienstelijk hebben gemaakt, kan bij besluit eener algemeene vergadering het eerelidmaatschap worden aangeboden.

Artikel 7

Het Bestuur bestaat uit ten minste vijf leden, door de Algemeene Vergadering gekozen uit gewone of eereleden, geen vereenigingen of instellingen zijnde; de Voorzitter wordt als zoodanig gekozen.

Bovendien kunnen vereenigingen en instellingen, die lid of begunstiger zijn, door de Algemeene Vergadering worden gemachtigd elk ten hoogste twee vertegenwoordigers in het Bestuur als leden zitting te doen nemen, welke machtiging door de Algemeene Vergadering weder kan worden ingetrokken. Het besluit tot machtiging eener vereeniging of instelling tot deze bevoegdheid dan wel tot intrekking eener machtiging is slechts geldig, indien het is genomen met ten minste $\frac{2}{3}$ der uitgebrachte stemmen. De door vereenigingen of instellingen aangewezen vertegenwoordigers, die nog geen lid zijn van het Instituut, worden door de aanvaarding van hun benoeming lid van het Instituut.

Het getal der door de Algemeene Vergadering gekozen bestuursleden is steeds ten minste één meer dan het getal der in het Bestuur aangewezen vertegenwoordigers.

De bestuursfuncties worden door het Bestuur in onderling overleg verdeeld. Voor de dagelijksche leiding der werkzaamheden kiest het Bestuur uit zijn midden een Dagelijksch Bestuur van ten minste drie leden, waarvan de Voorzitter als zoodanig deel uitmaakt.

Artikel 8

Het Bestuur vertegenwoordigt de Vereeniging in en buiten rechten en is bevoegd in haar naam te handelen. Namens het Bestuur treden Voorzitter en Secretaris op.

Artikel 9

Bij huishoudelijk reglement worden de organisatie en de werkwijze der Vereeniging in overeenstemming met deze Statuten nader geregeld.

Het reglement wordt op een algemeene vergadering vastgesteld bij meerderheid van mondeling uitgebrachte stemmen. Staken de stemmen, dan beslist het lot.

Artikel 10

Veranderingen kunnen in deze Statuten niet worden aangebracht en tot tusschentijdsche ontbinding van de Vereeniging kan niet worden overgegaan dan krachtens een besluit van een Algemeene Vergadering, op voorstel van het Bestuur of van ten minste $\frac{1}{4}$ der leden, en genomen met ten minste $\frac{3}{4}$ der ter vergadering uitgebrachte stemmen.

Het besluit tot ontbinding is bovendien slechts geldig, wanneer de volstrekte meerderheid der leden daarin toestemt.

Artikel 11

In geval van ontbinding van de Vereeniging wordt, met inachtneming van Artikel 1665 van het Burgerlijk Wetboek, in een algemeene vergadering over de bestemming van de eigendommen beslist.

Kolff-Buning, Djocja.

DJÅWÅ

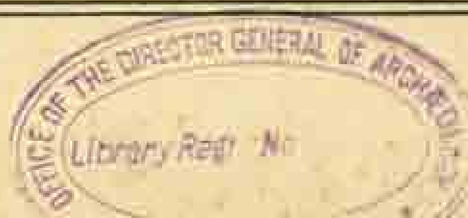
TIJDSCHRIFT VAN HET JAVA-INSTITUUT

ONDER REDACTIE VAN:

RADÈN ARIA Professor Dr. HOESEIN DJAJADININGRAT, J. KATS, S. KOPERBERG en M. SOERIADIRADJA.

Aflevering 6 **16de Jaargang**

INHOUD:



LIJST DER PLATEN.

VERSLAG

der opening van

SÅNÅ BOEDÅJÅ

Museum van het

JAVA-INSTITUUT

en der daaraan verbonden lezingen en feestelijkheden, gelijk een en ander heeft plaats gevonden te Jogjåkartå den 6den en 7den November 1935.



HET JAVA-INSTITUUT.

Beschermheer :

Z. E. de Gouverneur-Generaal van Nederlandsch-Indië.

Eerevoorzitter :

Z. H. P. A. A. Mangkoenagårå VII.

Voorzitter :

R. A. Prof. Dr. Hoesein Djajadiningrat.

Secretaris-Penningmeester :

S. Koperberg, Jogjåkartå.

Vertegenwoordiging in Holland :

Het Bali-Instituut, Amsterdam.

Bestuursleden :

Dr. F. D. K. Bosch, vertegenwoordiger van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen,
P. A. Achmad Djajadiningrat,
Prof. Dr. G. W. J. Drewes,
Prof. Mr. B. ter Haar Bzn,
P. A. Hadiwidjåjå VII,
Ir. Th. Karsten,
J. Kats,
R. M. A. A. Koesoemå Oetåjå,
Ir. P. H. W. Sitsen,
Tjokorda Gdé Raka Soekawati,
P. A. Soeriådiningrat,
R. A. A. Tjakraningrat,
R. Soetåpå Wånåbåjå,
R. A. A. Wiratanoeningrat.

HET MUSEUM SÅNÅ BOEDÅJÅ.

Beschermheer:

Z. H. Sultan Hamĕngkoe Boewånå VIII
van Jogjåkartå.

Commissie van beheer:

Voorzitter:

P. A. Hadinagårå,

Ondervoorzitter:

Ir. J. F. Moens,

Secretaris-Penningmeester:

S. Koperberg.

Leden:

P. A. Poeroebåjå,	Jogjåkartå
Ki Adjar Déwantårå,	Jogjåkartå
P. A. Hadiwidjåjå,	Soeråkartå
P. A. Soerjaningprang,	Jogjåkartå
P. A. Soerjåsoerarså,	Soeråkartå
P. A. Tédjåkoesoemå,	Jogjåkartå.

De stichting van het museum is voorbereid door eene commissie, bestaande uit

Ir. Th. Karsten,
Ir. P. H. W. Sitsen, en
S. Koperberg, secretaris.

De bouw is belangeloos verricht door

Ir. Th. Karsten, als architect,
en door Sitsen & Louzada, als aannemers.

Het Bouwkundig Bureau Sindoetâmâ & Schram heeft vervolgens het onderhoud op zich genomen.

Gedurende den bouw heeft bij zich voordoende vraagstukken van advies gediend eene bouwcommissie, bestaande uit

Ir. J. L. Moens,
Ir. R. M. Nâtâdiningrat,
Ir. R. T. Poerbâdiningrat alias R. M. Saloekoe,
Ir. V. R. van Romondt,
Ir. R. P. Soerachman,
P. A. Soerjâdiningrat, en
S. Koperberg, secretaris.

Het museum is ingericht door

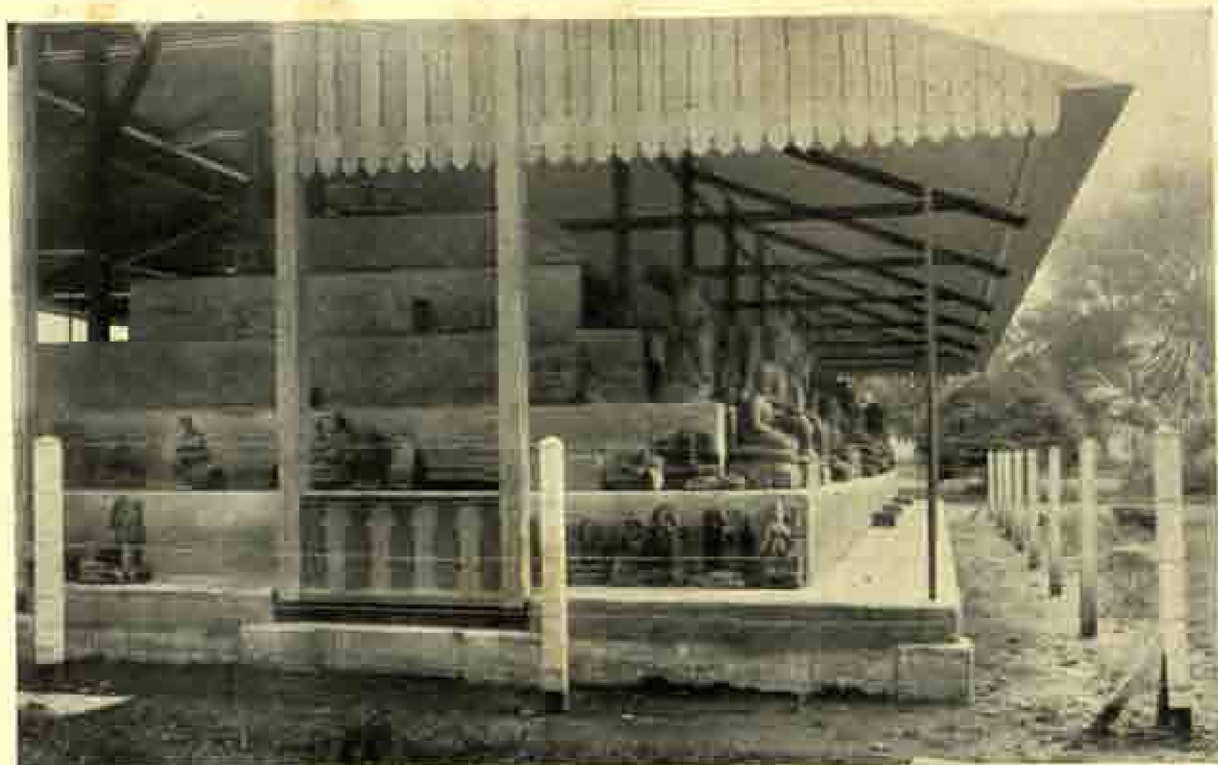
S. Koperberg,
onder medewerking van
Ir. J. L. Moens, als algemeen adviseur,
H. Overbeck, als verzorger der photo-collectie,
Dr. Th. Pigeaud, als adviseur bij den aankoop van handschriften,
Ir. Th. Resink, als tijdelijk algemeen adviseur meer speciaal voor de Bali-afdeeling,
R. Ajoe Soerjâdiningrat, als adviseuse voor de loerik- en batikafdeeling,
Dr. W. F. Stutterheim, als inrichter van de archeologische afdeeling,
P. A. Tédjâkoesoemâ, als algemeen adviseur.

Als ceremoniemeesters bij de opening zijn opgetreden

Ir. E. J. van der Beek,
Ki Adjar Déwantârâ,
Mr. R. Ng. Sidartâ Dibjâpranâtâ,
P. A. Hadinagârâ,
Mr. H. Hoogenberk,
A. Jonkers,
N. van Lith,
Ir. J. L. Moens,
R. T. Nâtâjoedâ,
R. T. Poerbâdiningrat,
P. A. Poeroebâjâ,
B. J. Prior,
Ir. S. Riis,
M. K. Sastrâdiprâdjâ,
R. Sindoetâmâ,
P. A. Soerjaningprang,
P. A. Tédjâkoesoemâ.

„Look on this picture and on this."

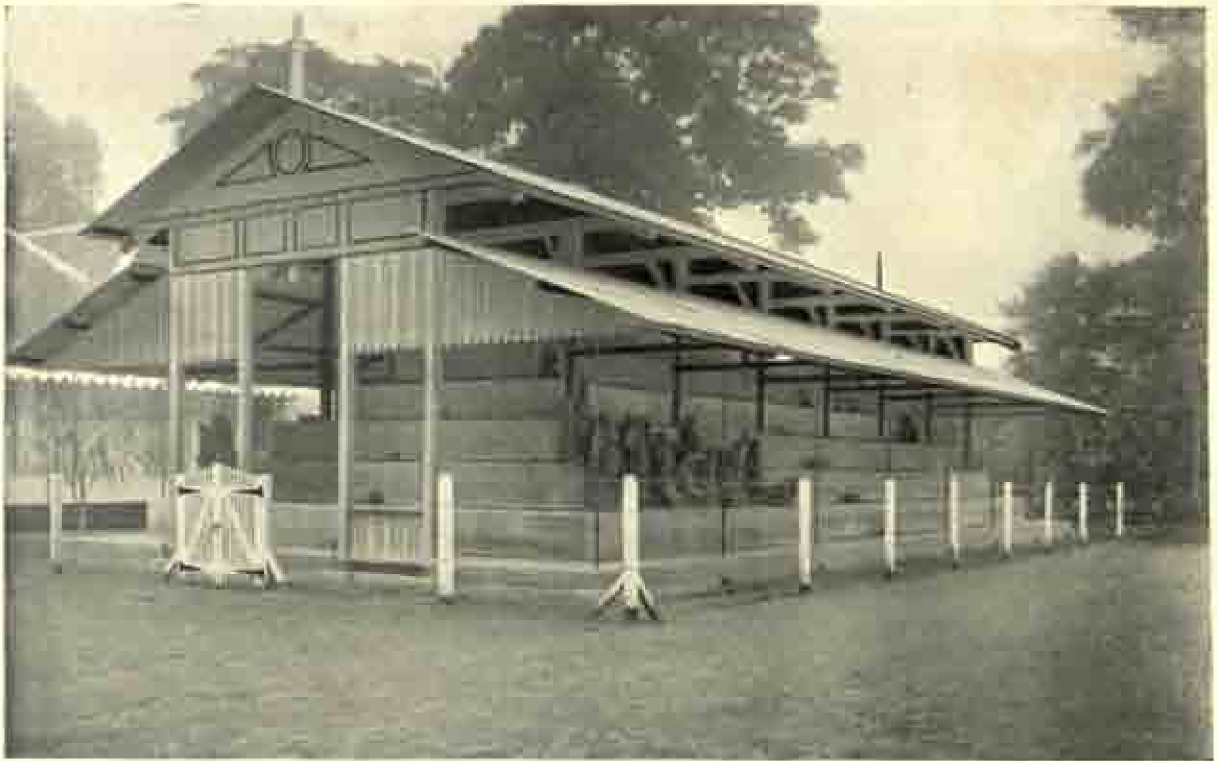
(Zie blz. 220 hierachter.)



Het Museum der Archaeologische Vereeniging op het Residentserf te Jogjakarta (1894 - 1912).



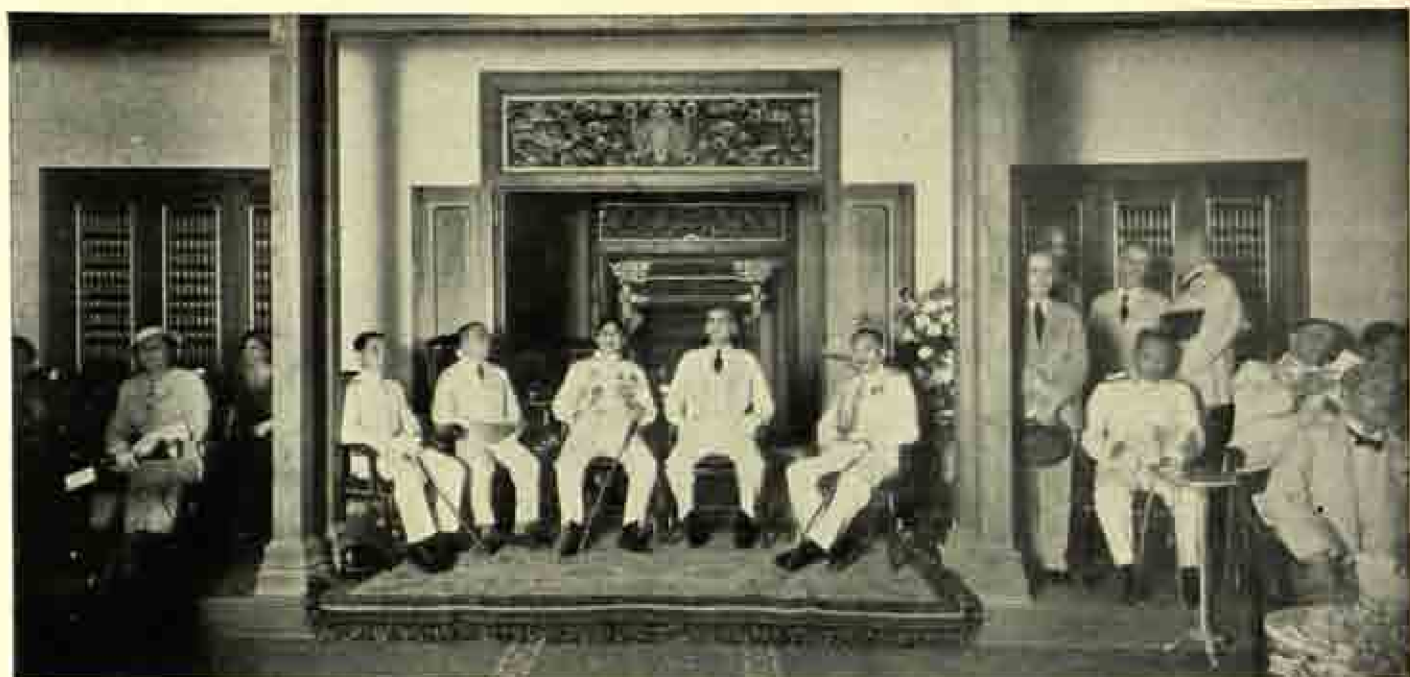
Het Museum Sana-Boedaja (1935). Aloen-aloen lor te Jogjakarta.
Hoofdingang.



Museum Jogjakarta (1894—1912).



Praalbed van Sultan Hamengkoe Boewana I
(1691 Javaansche jaartelling), thans in Sana-Boedaja.



Bij de opening van Sana-Boedaja.



Opening van Sana-Boedaja
door Z. H. Sultan Hamenghoe Boewana VIII.



Feestavond bij gelegenheid der opening van Sana-Boedaja (6 November 1935):
Strijddans tusschen Trijongga en Pratala Marjam,
aangeboden door Z. H. den Sultan van Jogjakarta.



Feestavond bij gelegenheid der opening van Sana-Boedaja (7 November 1935):
Balische topengvertooning,
aangeboden door Anak Agoeng I Goesti Bagoes Djlantik,
Stedehouder van Karangasem.



Bronzen Awalokiteshwara. 9de eeuw.



Terracotta-kop. Madjapahit. 14de eeuw.



Kala-kop als spuier. Andesiet, 10de eeuw.



Garoeda als voetstuk. Andesiet, 10de eeuw.

UIT SÂNÂ-BOEDÂJÂ



Bronzen waterketel. Midden-Java.



Bronzen lamp. Oost-Java.

UIT SANA-BOEDÂJÂ



Vorstenbeeld. Oost-Java. Kalksteen.



Reliefpaneeltje. Oost-Java. Steen.

ACTA

WOENSDAG 6 NOVEMBER 1935.

des voormiddags
9 uur.

Opening der bijeenkomst door den Voorzitter van het Java-Instituut Prof. Dr. R. A. Hoesein Djajadiningrat.
Rede van Z. H. den Sultan van Jogjâkartâ ter opening van het museum.
Rede van den Gouverneur van Jogjakarta als vertegenwoordiger van Z. Exc. den Gouverneur-Generaal. Gelukwenschen namens Z. V. H. den Soesoehoenan van Soerâkartâ door P. A. Soerjâamidjâjâ. Gelukwenschen namens den Directeur van Onderwijs en Eeredienst, de Directie van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap voor Kunsten en Wetenschappen en den Oudheidkundigen Dienst door Dr. F. D. K. Bosch.
Voordracht van Dr. F. D. K. Bosch: De ontwikkeling van het Museumwezen in Nederlandsch-Indië.
Voordracht van Ir. Th. Karsten: Opmerkingen bij den bouw van het Museum.

(Redevoeringen en voordrachten vindt men in extenso hierachter opgenomen.)

Rondgang door het Museum.
„Gong-gĕbyar"-dans, uitgevoerd door een jongeling op de gamĕlanstukken: 1 Gambang, 2 Gowak matjok, 3 Sĕkar tinotan, 4 Sĕkar soengsang en 5 Kawitan, aangeboden door den Stedehouder van Karang Asĕm, Bali. *)

des namiddags
9 uur.

Bĕksan-Voorstelling, aangeboden door Z. H. den Sultan van Jogjâkartâ.

I. Golèk-dans. (Vrouwendans).
II. De strijd tusschen Mintarâgâ en Kilâtâwarnâ. (Bĕksan-aloes = fijne dans).
III. De strijd tusschen Trijanggâ en Pratâlâ Marjam. (Bĕksan-gâgâ = krachtige dans.)

(Een korte beschrijving dezer dansen vindt men hierachter overgenomen uit het programmaboekje.)

---

*) Door een samenloop van omstandigheden is de, in het programma vermelde, wirèng „Srikandi-Moestâkâwèni, aangeboden door Z. H. P. A. A. Pakoe Alam, moeten vervallen.

DONDERDAG 7 NOVEMBER 1935.

des voormiddags

8½ uur. Bezichtiging van den Kraton van Z. H. den Sultan.

9½ uur. Algemeene bezichtiging van het Museum.

des namiddags

9 uur. Balische uitvoering, aangeboden door Anak Agoeng I Goesti Bagoes Djlantik, Stedehouder van Karang Asĕm.

I. Lègong-dans, betrekking hebbende op het verhaal „Pĕngipoek Lasĕm"; gamĕlanstukken: 1 Bapang, 2 Doerga, 3 Pĕlajonan, 4 Koentoel, 5 Lasĕm, 6 Batèl en 7 Gowak matjok.

II. Baris-dans voorstellende den „Strijd tusschen Bali en Soegriwa", waarbij Bali gedood wordt door Pĕraboe Rama Dèwa; gamelanstukken: 1 Gĕgilakan, 2 Bapang, 3 Taboeh tiga, 4 Sĕlisir, 5 Kalé.

III. Ardja-dans, betrekking hebbende op de „Ontvoering van Dèwi Jadnjawati door Samba"; gĕndings: 1 Batèl, 2 Poeh bĕdil en 3 Taboeh tiga.

IV. Topèng-dans, betrekking hebbende op het verhaal over de „Misleiding van den Balischen Vorst Dalĕm Bĕdaoeloe door Patih Mada, die het Rijk Bali onderwerpt"; gĕndings: 1 Bapang, 2 Djoengkèri en 3 Kalé.

De opening en feestelijkheden hebben plaats gevonden in de pĕndăpă van het Museum.

OPENING VAN „SÅNÅ BOEDÅJÅ"

MUSEUM VAN HET JAVA-INSTITUUT TE JOGJAKARTA, WOENSDAG DEN 6den NOVEMBER 1935, IN DE PENDAPA VAN HET MUSEUM, ALOEN-ALOEN LOR.

Nadat de gasten waren gezeten, namen aan de Bestuurstafel plaats de heeren: Prof. Dr. R. A. Hoesein Djajadiningrat, Voorzitter; S. Koperberg, Secretaris; Dr. F. D. K. Bosch; P. A. Hadiwidjaja; Ir. T. H. Karsten; J. Kats; R. M. A. A. Koesoema Oetaja; Ir. P. H. W. Sitsen; P. A. Soerjadiningrat; R. Soetapa Wanabaja; en R. A. A. Wiratanoeningrat.

De Voorzitter Prof. Dr. R. A. Hoesein Djajadiningrat opende de bijeenkomst om 9.30 u. v.m. met de volgende woorden:

Hoogheid Sultan van Jogjakarta,

Mijnheer de Gouverneur van Jogjakarta, in wien ik tevens den vertegenwoordiger bij deze plechtigheid begroet van Zijne Excellentie den Gouverneur Generaal, den Beschermheer van het Java-Instituut,

Hoogheid Pangéran Adipati Aria Mangkoenagara, Eerevoorzitter van het Java-Instituut,

Mijne Heeren vertegenwoordigers van Zijne Vorstelijke Hoogheid den Soesoehoenan, van Zijne Hoogheid Pangéran Adipati Aria Pakoe Alam, van den Directeur van Onderwijs en Eeredienst, en van de Directie van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen,

Voorts Gij allen, genoodigden en leden van het Java-Instituut, die door Uwe tegenwoordigheid getuigt van Uwe belangstelling voor ons Instituut,

Zeer gewaardeerde aanwezigen!

Namens het Bestuur van het Java-Instituut heet ik U allen welkom en betuig ik U de erkentelijkheid van ons Bestuur, dat Gij aan onze uitnoodiging om bij de voor het Java-Instituut heugelijke gebeurtenis van heden, de opening van ons museum, aanwezig te zijn gevolg hebt willen geven. Die erkentelijkheid geldt in het bijzonder U, Hoogheid Sultan van Jogjakarta. Van den aanvang af der voorbereidende verrichtingen, die tot de oprichting van dit museum geleid hebben, heeft Uwe Hoogheid belangstelling getoond en ons Bestuur moreelen en daadwerkelijken steun verleend. Uwe belangstelling kreeg een duidelijk, door ons hoogelijk gewaardeerd persoonlijk accent door bij de opening niet alleen aanwezig te willen zijn, maar ook bereid te zijn het ceremonieele openingswoord uit te spreken. Het was ons dan ook een voldoening, dat wij uit de door Uwe Hoogheid ter keuze opgegeven, voor de opening „goede" dagen in verband met verschillende omstandigheden den dag konden kiezen van Uwe geboorte, Woensdag-Wagé. Zoo kunnen wij op dezen voor ons feestelijken dag tevens Uw geboortedag vieren, met de herdenking waarvan wij Uwe Hoogheid onze oprechte gelukwenschen aanbieden. Dat na de opening van het museum Uwe Hoogheid Haren uit wezenlijke belangstelling voortgesproten moreelen en daadwerkelijken steun op gelijke wijze als tot dusver zal voortzetten, daarvan zijn wij verzekerd door Hare bereidverklaring om het Beschermheerschap over het museum te aanvaarden.

Alvorens nu Uwe Hoogheid te verzoeken tot de ceremonieele opening van het

museum over te gaan, moge ik eerst, ter inleiding daarvan, eenige momenten uit de wordingsgeschiedenis van het museum releveeren om tevens aan den plicht te voldoen aan hen, die daarbij van beslissenden invloed zijn geweest of een belangrijk aandeel hebben gehad, openlijk den dank van het Bestuur van het Java-Instituut te betuigen. Voorts ben ik ook rekenschap verschuldigd van ons besluit om een museum te stichten en die rekenschap wil ik gaarne geven.

Het besluit tot oprichting van een museum werd toevalligerwijs te dezer plaatse genomen tijdens het hier in December 1924 gehouden congres van het Java-Instituut naar aanleiding van de bij die gelegenheid georganiseerde tentoonstelling van Javaansche bouwkunst en huisinrichting. Door omstandigheden echter kon het besluit, dat ook meer een beginseluitspraak bedoelde, eerst niet tot uitvoering komen. Het voornemen om in December 1929 het tienjarig bestaan van het Instituut te herdenken door het houden van een congres te Soerakarta gaf het Bestuur gereede aanleiding om zich tot den Directeur van Justitie te wenden met het verzoek om een aandeel in de opbrengst in een geldloterij, ten einde een financieele basis te verkrijgen voor de verwezenlijking van het zoo lang gekoesterde plan tot oprichting van een museum in samenwerking met de vier Vorstenlandsche Zelfbesturen. Op dit rekest werd door den toenmaligen Directeur van Justitie, Mr. J. J. Schrieke, in Januari 1930 goedgunstig beschikt. Met de uitkeering van het gevraagde loterijaandeel werd het noodige kapitaal verkregen, zonder hetwelk het museumplan een beginselplan gebleven zou zijn. Hiervoor betuig ik gaarne van deze plaats den dank van het Bestuur aan Mr. J. J. Schrieke. Aan dat kapitaal kon in 1934 nog een kleiner loterijaandeel worden toegevoegd.

Intusschen had het Dagelijksch Bestuur een voorloopige museumcommissie ingesteld, bestaande uit de Bestuursleden Ir. Th. Karsten, P. H. W. Sitsen en S. Koperberg, om richtlijnen aan te geven voor den bouw, de inrichting en de exploitatie van het museum.

Het plan kwam zijn verwerkelijking een belangrijken stap nader, toen het Bestuur door tusschenkomst van Ir. J. L. Moens en op advies van de voorloopige museumcommissie de beschikking kreeg over het gebouw, waarin, na verbouwing, wij ons thans bevinden. Het was aanvankelijk een schoutswoning, door de Burgerlijke Openbare Werken gebouwd in de zeventiger jaren van de vorige eeuw. Op ons verzoek werd het in Maart 1933 bij besluit van den Directeur van het voormalige Departement B. O. W., thans Directeur van het Departement van Verkeer en Waterstaat, Mr. Dr. J. A. M. van Buuren, voor welk besluit ik hem thans openlijk dank zeg, tegen afbraakwaarde aan het Java-Instituut afgestaan. De door het gebouw geoccupeerde grond, vergroot met een door het Java-Instituut vrijgemaakte, aanliggende terreinstrook, werd met instemming van Z. H. den Sultan en goedkeuring van den vorigen Gouverneur aan het Java-Instituut in bruikleen gegeven.

De keuze van dit gebouw werd vooral bepaald door de overweging, dat het gelegen is aan de voornaamste aloon-aloon, het plein, dat stedebouwkundig het centrum van de stad is en cultureel als middelpunt van het Javaansche leven beschouwd kan worden, waar het volk op feest- en andere gedenkwaardige dagen samenstroomt. Want het museum dient, naar de bedoeling van het Bestuur van het Java-Instituut, contact te hebben met de levende Inheemsche maatschappij en hare ontwikkeling. Het mag niet louter en zelfs niet in hoofdzaak zijn een verzamel- en conserveerplaats van voorwerpen uit het verleden en het heden. Wel moet het in zijn collecties een algemeen beeld

geven van de historische ontwikkeling en den huidigen toestand van de Javaansche en de met deze verwante Soendaneesche, Madoereesche en Balineesche culturen, maar met het aanleggen van die collecties wordt niet alleen bestudeering doch ook en vooral bevordering van genoemde culturen beoogd. Hiervoor moet het museum bezoek stimuleeren door b.v. het houden van exposities, waar men hopelijk ook met nieuwe ideeën en nieuwe concepties, al mogen ze slechts van geringe beteekenis zijn, kennis kan maken, door het opzettelijk organiseeren van museumbezoek met deskundige voorlichting, door het houden van lezingen en voorstellingen enz.; stelt het voorts zijn beschikbare ruimten open voor vereenigingen en personen, die een op het arbeidsveld van het Java-Instituut liggend doel nastreven. Een aan het museum verbonden bibliotheek met leeszaal zal verder de werkzaamheid van het museum moeten bevorderen.

Door zijn vestiging te Jogjakarta en door de groote sympathie en belangstelling, die het hier geniet, zal het museum van zelf het meest aan den Jogjaschen tak van de Vorstenlandsche cultuur ten goede komen en zal het specifiek Jogjasche er uiteraard een belangrijke plaats in innemen. Maar het is niet gedacht als een plaatselijk noch als een provinciaal museum. Het wil een cultureel museum zijn, dat zijn grenzen en zijn ontwikkeling ontleent aan de grenzen en de ontwikkeling van de reeds vermelde culturen, waarvan het een beeld heeft te geven.

Hiermede heb ik in groote trekken het karakter van ons museum aangeduid, dat op dien grond, naar het oordeel van ons Bestuur, een eigen beteekenis en naast de op Java reeds bestaande musea zin heeft. Met het karakter van het museum, waarvan de grondlijnen in eerste instantie door de zooeven genoemde voorloopige museumcommissie in haar verslag op uitnemende wijze werden geschetst, hangt de bouwwijze ervan samen. Maar hierover zal U straks de architect van het gebouw, Ir. Karsten, de noodige deskundige toelichting geven.

Bij den ombouw van de voormalige schoutswoning, later politiekantoor, tot het thans bestaande museumgebouw, waaraan door Z. H. den Sultan nog toegevoegd werd het aan den achterkant aansluitende, tot bibliotheek en leeszaal ingerichte gebouw, kon het Bestuur gebruik maken van het welwillende aanbod van de Heeren Karsten en Sitsen om resp. de plannen te leveren en deze uit te voeren slechts tegen vergoeding van de gemaakte kosten. Een ingestelde bouwcommissie onder het voorzitterschap van Ir. Moens stond hun hierbij ter zijde en diende tevens het Bestuur van advies. Hun allen — met Ir. Moens ook begrepen de overige leden van de bouwcommissie — en in het bijzonder den Heeren Karsten en Sitsen zeg ik gaarne dank voor wat zij uit liefde voor het Java-Instituut voor den bouw van dit museum hebben gedaan.

Na het gereedkomen van het gebouw kwam er nog reden tot dankbaarheid, doordat er van verschillende zijden geschenken binnenkwamen zoowel voor het museum als voor de bibliotheek, waar de Zelfbestuursstichting Panti Boedaja ook hare verzameling handschriften ondergebracht heeft. Ik zou U, vrees ik, slechts vermoeien, indien ik de vele namen der schenkers en van de door hen geschonken zaken opsomde. De lijst ervan zal in het verslag van deze plechtigheid worden opgenomen. De schenkers, die ik niet noem, mogen het mij echter vergeven, wanneer ik een uitzondering maak ten aanzien van één geschenk door er hier van te gewagen. Het is ook een unicum, het centrale museumstuk, n.l. de petanèn, het staatsiebed, eertijds het eigendom van Sultan Hamengkoe Boewana I, ons door Z.H. den Sultan geschonken. Mevr. A. J. Resink-Wilkens was zoo vriendelijk om

dit bijzondere geschenk in een eenigszins plechtige bijeenkomst aan het museum over te dragen.

Behalve aan de schenkers van museumvoorwerpen en boekwerken ben ik dank verschuldigd aan allen, die bij de inrichting van het museum hun medewerking hebben verleend. Na de opening zal het museum in handen gesteld worden van een Commissie van Beheer onder het voorzitterschap van P. A. Hadinagara, dien wij voor het vervullen van die functie bereid hebben gevonden.

Aan al de genoemde voorbereidende werkzaamheden zonder uitzondering heeft één persoon, wiens taak niet met de opening van het museum eindigt, een zeer belangrijk aandeel gehad, n.l. de Heer Koperberg. Hij was secretaris van de voorloopige museumcommissie, secretaris van de bouwcommissie en zal als secretaris van de Commissie van Beheer optreden. Als secretaris van het Java-Instituut was hij bovendien de spil, waar alle beslommeringen om draaiden. In mijn hoedanigheid van Voorzitter van het Java-Instituut heb ik in het bijzonder reden om hem dank te zeggen voor zijn toegewijden arbeid bij de op- en inrichting van dit museum en voor den mij verleenden bijstand.

Voor de bijdragen om aan de opening van het museum een feestelijk karakter te kunnen geven dank ik wederom in de eerste en voornaamste plaats U, Hoogheid Sultan van Jogjakarta, voorts den Anak Agoeng van Karangasem, ook voor zijn persoonlijke overkomst. Verder dank ik den Plaatselijken Militairen Commandant voor de ter beschikkingstelling van de bataljonsmuziek ter verwelkoming van de gasten, de Aniem, waarvan den hoofdvertegenwoordiger, den Heer van Elk, wij tot ons genoegen onder de aanwezige genoodigden mogen tellen, voor de kostelooze verstrekking van verlichting, de K.P.M. waarvan den President-Directeur, den Heer Everts, ik ook gaarne hier welkom heet, en de N.I.S voor het kosteloos vervoer van de Balische spelers. Het getuigt van groote, tot erkentelijkheid stemmende sympathie voor het Java-Instituut, dat genoemde maatschappijen ook in deze moeilijke tijden zulke belangrijke tegemoetkomingen hebben willen verleenen. Het Java-Instituut, dat uiteraard ook zelf de drukkende gevolgen van de tijdsomstandigheden ondervindt, stelt dien royalen steun op hoogen prijs.

Aan het einde gekomen van hetgeen ik in den aanvang aankondigde, kom ik weer op den aanhef van mijn woorden terug. U, Mijnheer de Gouverneur van Jogjakarta, begroette ik tevens als vertegenwoordiger van Zijne Excellentie den Gouverneur-Generaal. Het Bestuur van het Java-Instituut is Zijner Excellentie er zeer erkentelijk voor, dat Zij, zelve niet in de gelegenheid zijnde om aan onze uitnoodiging tot bijwoning van deze plechtigheid gevolg te geven, ons Bestuur door een der Gouvernements-Secretarissen heeft doen weten U verzocht te hebben Haar bij deze plechtigheid te vertegenwoordigen. Ik moge U verzoeken wel den eerbiedigen dank van ons Bestuur aan Zijne Excellentie te willen overbrengen voor het blijk van belangstelling.

Een soortgelijk verzoek richt ik tot U, P. A. Soerjaamidjaja, vertegenwoordiger van Z. V. H. den Soesoehoenan, en tot U, P. H. Soerjaatmadja, vertegenwoordiger van Z.H.P.A.A. Pakoe Alam, voor de resp. door U vertegenwoordigde Hoogheden. Het Bestuur van het Java-Instituut betuigt er gaarne zijn erkentelijkheid voor, dat Z.V.H. de Soesoehoenan en Z.H.P.A.A. Pakoe Alam, zelf verhinderd zijnde, — de laatste tot ons leedwezen wijl zijn gezondheidstoestand het niet toelaat — van hun belangstelling hebben doen blijken door Zich door U bij deze plechtigheid te doen vertegenwoordigen.

Ten slotte dank ik den Directeur van Onderwijs en Eeredienst en de Directie van het Koninklijk Bataviaasch Genoot-

schap van Kunsten en Wetenschappen, voor de aanwijzing van Dr. Bosch als hun vertegenwoordiger en Dr. Bosch zelf voor zijn bereidwilligheid om U straks over de ontwikkeling van het museumwezen in Ned. Indië te onderhouden.

Thans moge ik Uwe Hoogheid Sultan van Jogjakarta, aan wien ik nu formeel namens het Bestuur van het Java-Instituut het Beschermheerschap over het museum aanbied, verzoeken tot de ceremonieele opening van het museum over te gaan.

Rede van Z. H. den Sultan van Jogjakarta.

Toewan Voorzitter, Toewan-toewan Bestuur dari Java-Instituut dan dari Museum Sana-Boedhaja.

Saja merasa senang sekali Saja-ampoenja hati, jang ini hari Saja dapet berhadlir oentoek memboeka Museum ini dengan officieel.

Sebab Saja pertjaja, bahwa Museum ini tidak sedikit artinja bagai kemadjoean kultuur Boemipoetra, lebih-lebih oentoek kesenian dan batjaän boekoe-boekoe.

Oleh karena itoe soedah sepantesnja, Museum ini dapet bantoean dari manamana.

Toewan Voorzitter, tadi Toewan menjerahkan kepada Saja Beschermheerschap dari Museum ini. Maka penjerahan itoe Saja trima dengan segala seneng hati.

Begitoe djoega dari sebab hari memboekaknja Museum ini kebetoel hari kelahiran Saja Rebo-Wagé, Toewantoewan Bestuur memberi slamet kepada Saja. Maka dengan ini Saja mengoetjap trima-kasih jang diperbanjak-banjak atas pemberian slamet dari Toewan-toewan itoe.

Kemoedian Saja poedjikan, moedahmoedahan Museum ini akan hidoep soeboer dan dapet tertjapai apa jang dimaksoedkan, sehingga boewahnja akan menambah kemadjoean negri dan pendoedoeknja.

Njonjah-njonjah dan Toewan-toewan, atas permintaännja Toewan-toewan Bestuur dari Java-Instituut soepaja Saja memboeka Museum ini, maka permintaan itoe Saja kaboelkan dengan segala senang hati.

Dan sekarang Saja menjatakan, bahwa Museum ini Saja boeka.

De eerewijn werd geserveerd; nadat de Voorzitter Z. H. den Sultan van Jogjakarta voor het openen van het Museum dank betuigd had, gaf hij het woord aan den Heer J. Bijleveld, Gouverneur van Jogjakarta.

Rede van den Gouverneur van Jogjakarta.

Wanneer ik bij de opening van dit Museum enkele oogenblikken Uw aller aandacht vraag, is het om gevolg te geven aan de opdracht van Z. E. den Gouverneur-Generaal, Beschermheer van het Java-Instituut, om hier de groote belangstelling te vertolken, welke Z. E. koestert voor het werk van het Java-Instituut, dat dank zij den steun der Regeering thans na 15 jaren gestadigen arbeid in woord en geschrift om de autochthone cultuur van Java, Madoera en Bali te bevorderen, den kroon op zijn werk kan zetten door de oprichting van dit Museum.

Moge het Museum, dat de naam zal dragen van Sânâ-Boedâjâ d.i. Zetel van Kunst, zetel van Cultuur, dien naam steeds met eere voeren en bijdragen tot verheldering van het inzicht en tot meerdere waardeering van de eigen Cultuur en oude Kunst der inheemsche bewoners van Java, Madoera en Bali.

Ik verzeker Uw bestuur, dat het voorrecht dat Jogjakarta is te beurt gevallen, doordat het Java-Instituut onze stad heeft gekozen voor de oprichting van dit gebouw, mij diep heeft getroffen. Het Museum zal dan ook steeds op mijn vollen steun kunnen rekenen.

De Voorzitter dankte den Gouverneur voor de namens Z. E. den Gouverneur Generaal gesproken woorden en verzocht hem aan Zijne Excellentie den eerbiedigen dank van het Bestuur voor de betoonde belangstelling over te brengen. Den Gouverneur persoonlijk dankte de Voorzitter voor de toezegging van steun. Met den steun van Z.H. den Sultan en dien van den Gouverneur, beide even onmisbaar, ziet het Bestuur met vertrouwen de ontwikkeling van het museum tegemoet.

Rede P. A. Soerjaamidjaja Vertegenwoordiger van Z. V. H. den Soesoehoenan van Soerakarta.

Mijnheer de Voorzitter van het Java-Instituut.

Namens Zijne Vorstelijke Hoogheid den Soesoehoenan, die verhinderd is gevolg te geven aan Uwe zeer gewaardeerde uitnoodiging tot bijwoning van de plechtige opening van het museum Sana-Boedaja, zij het mij vergund een kort woord tot U te richten.

Met groote vreugde en verheugenis heeft Zijne Vorstelijke Hoogheid Uwe uitnoodiging in ontvangst genomen, groote vreugde en verheugenis over het feit dat heden met de opening van Sana-Boedaja, een gelegenheid meer wordt opengesteld, waar oud en jong, die belang stellen in de Kunsten en Wetenschappen onzer Voorouders, de producten dier Kunsten en Wetenschappen in oogenschouw kunnen nemen en waar anderen, die dieper willen doordringen in de kennis dier Kunsten en Wetenschappen, hun studielust en studiezin kunnen botvieren. Zulks, Mijnheer de Voorzitter van het Java-Instituut, dank zij de energieke en onversaagde pogingen van de instelling, op onnavolgbare wijze geleid door U, Uwe mede-bestuursleden en Uw onvermoeiden secretaris. Een woord van hulde is hier zeker op zijn plaats, des te meer als men bedenkt, dat ook Uw Instituut den druk der tijdsomstandigheden heeft te torschen.

Voorts, Mijnheer de Voorzitter van het Java-Instituut, wilt bij dezen in ontvangst nemen de hartelijke en welgemeende gelukwenschen van Zijne Vorstelijke Hoogheid, en het is Haar innige hoop en Haar innige wensch, dat de stichting van dit museum een stimulans zal zijn voor de verbreiding en verdieping van de kennis en de studie der Kunsten en Wetenschappen van Java en Bali.

Moge Sana-Boedaja een lang leven beschoren zijn, moge zij leven en bloeien tot in lengte van dagen!

De Voorzitter dankte P. A. Soerjaamidjaja voor de namens Z. V. H. den Soesoehoenan uitgesproken gelukwenschen. Het Bestuur is voor de belangstelling van Zijne Vorstelijke Hoogheid zeer erkentelijk en stelt die op hoogen prijs.

***

DE ONTWIKKELING VAN HET MUSEUMWEZEN
in Nederlandsch-Indië.

door

Dr. F. D. K. Bosch

Van de mij geboden gelegenheid om hier het woord te voeren wil ik gaarne gebruik maken, in de eerste plaats om namens den Directeur van Onderwijs en Eeredienst het Bestuur van het Java-Instituut van harte geluk te wenschen met de totstandkoming van zijn museum, welke op den dag van heden een feit geworden is en de kroon zet op een onderneming, waarvoor het Bestuur van het Instituut alle eer toekomt. Uit naam van den Directeur moge ik het Bestuur de verzekering geven, dat ZHEG's beste wenschen voor den groei en den bloei van de jonge instelling haar op haren verderen levensweg vergezellen.

In de tweede plaats is het mij een voorrecht aan het Bestuur de gelukwenschen van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen en van den Oudheidkundigen Dienst over te brengen. De heugelijke gebeurtenis, waarvan wij hier getuigen zijn, wordt door deze beide instellingen met bijzondere ingenomenheid begroet, omdat tusschen haar en het Java-Instituut van ouds een belangengemeenschap heeft bestaan, haar oorsprong vindende in het gemeenschappelijke doel, dat door de drie instellingen, elk op eigen terrein en met eigen middelen, wordt nagestreefd en dat gelegen is in het bevorderen van de kennis en de ontwikkeling van de Javaansche cultuur. Deze gemeenschap maakt het begrijpelijk dat gevoelens van hartelijke belangstelling en sympathie bij de zusterinstellingen worden gewekt op den dag van heden, nu het Java-Instituut voor het eerst in het openbaar als eigenaar en beheerder van een museum optreedt en hiermede nog beter toegerust voor zijn taak dan voorheen, een nieuwe en veelbelovende periode van zijn bestaan ingaat.

Het is niet alleen om aan deze gevoelens uiting te geven dat ik het op prijs stel het woord in deze bijeenkomst te mogen voeren.

Wie de ontwikkeling van het museumwezen in Ned.-Indië in de achter ons liggende halve eeuw heeft gevolgd — uit de litteratuur wat de oudere periode betreft, met eigen oogen in de laatste tien tot twintig jaren — zal niet alleen verblijd zijn om de steeds groeiende belangstelling en activiteit welke hij allerwegen waarneemt en die in de plaats van onverschilligheid en werkeloosheid zijn gekomen, maar hij zal zich ook met eenige bezorgdheid afvragen of de snelheid en ongebondenheid, waarmede die ontwikkeling zich heeft voltrokken, wel steeds ten goede zijn gekomen aan de cultureele belangen, die op 't spel stonden, en of het oogenblik om van hoogerhand leiding te geven en regelend op te treden, thans niet is aangebroken.

Dat ik deze vraag juist in deze bijeenkomst wensch te bespreken heeft nauwlijks een verklaring noodig. Wordt immers aan het Java-Instituut door zijne Statuten voorgeschreven, dat het „elk ernstig streven van anderen in de richting door de Vereeniging voorgestaan" zal hebben te steunen, zoo behoort het ongetwijfeld ook tot zijn taak, het museumwezen in den meest uitgebreiden zin — althans wat Java, Madoera en Bali betreft — tot een onderwerp van studie te maken en, in overleg en in samenwerking met andere organisaties, de maatregelen te beramen en te helpen uitvoeren, die de gezonde ontwikkeling ervan kunnen bevorderen.

Het zij mij aldus vergund voor enkele van de vraagstukken, die zich ten aanzien van de toekomst van het museumwezen in den Archipel voordoen en welke van een klemmende actualiteit zijn gewor-

den, een oogenblik Uw aandacht te vragen.

Werpen wij hiertoe eerst een vluchtigen blik in het verleden.

De meesten Uwer, die deze plechtigheid bijwonen, zullen onkundig zijn van het feit, dat het museum van het Java-Instituut niet de eerste instelling van dezen aard is, die te Jogjakarta is gesticht en nog minder zal het hun bekend zijn, dat het gebouw dat de eerste museumcollectie huisvestte, niet ver van de plaats heeft gestaan, waar wij ons nu bevinden.

In 1885 — dus precies een halve eeuw geleden — werd hier ter stede de Archaeologische Vereeniging opgericht met een overeenkomstige, echter meer beperkte, doelstelling dan die van het Java-Instituut, t.w.: „het verzamelen van gegevens, belangrijk voor de oudheidkunde, de geschiedenis en de land- en volkenkunde der Vorstenlanden". Dat de oudheidkunde hier in de eerste plaats werd genoemd, hield waarschijnlijk verband met de omstandigheid, dat tusschen de jaren 1870 en 1880 de archaeologische belangstelling in Europa door de opzienbare ontdekkingen van Schliemann in Troje en Mycene en van Petri in Egypte een machtigen stimulans had ontvangen en de invloed hiervan zich ook in het Oosten had doen gelden. Hoe dit ook zij, waar het hier de plaats niet is om over oudheidkundigen arbeid uitweiden, volstaan we met te vermelden, dat de Vereeniging, vooral in de eerste jaren van haar bestaan, het vruchtbare arbeidsveld dat in de Prambanan-vlakte op ontginning lag te wachten, op zeer verdienstelijke wijze heeft bewerkt.

Met de oprichting van een oudheidkundig museum wilde het minder goed vlotten.

Reeds in het jaar van de oprichting der Vereeniging, dus in 1885, vinden we van het plan tot stichting van een museum in een brief van het Bataviaasch Genootschap aan haar jongere zusterinstelling melding gemaakt. „Gelijk bekend is — aldus het Genootschap — bevinden zich in het Residentiegebouw te Uwent op het erf daarvan een aantal merkwaardige beelden en andere voorwerpen van antiquarischen aard. Eveneens zijn vele ingezetenen van Jogjakarta in het bezit van beelden, die ongetwijfeld grootendeels van Prambanan, maar ook gedeeltelijk van elders afkomstig zijn. Konden al die oudheden, zoowel de steenen als de gouden, zilveren en bronzen, in een gebouw vereenigd worden, dan zou Jogjakarta zich verheugen in het bezit van een belangrijk Indisch antiquarisch museum, dat een uitstekende gelegenheid zou aanbieden tot het lokaal bestudeeren der javaansche oudheden der hier gehuist hebbende godsdiensten."

Dit denkbeeld sloeg in. Nog in 1885 wordt door de welwillende medewerking van den Resident de beschikking verkregen over een terrein gelegen tusschen het bijgebouw der residentswoning en de protestantsche kerk en na veel gecorrespondeer, gerequestreer en geadviseer wordt in 1894 op die plek van Gouvernementswege een open houten loods neergezet. Eerst duurt het twee jaar voordat men het over de inrichting van deze loods eens is geworden; dan gaan er nog drie jaar voorbij voordat de Regeering toestemming geeft om het gebouwtje in gebruik te nemen. Als het eindelijk zoover is — er zijn inmiddels twaalf jaren verloopen — neemt men de opstelling van de van overal aangevoerde beelden in het museum ter hand en laat dadelijk daarop Groneman een beschrijvenden catalogus van de 93 stukken omvattende collectie verschijnen. Spoedig daarop ontstaat hooggaande oneenigheid met het Genootschap, dat de Vereeniging ervan beschuldigt verscheidene tempels van hun beelden te hebben beroofd om er de verzameling mede te verrijken en reeds het jaar na de opening gaan er

stemmen op om het museum maar weer te liquideeren, de van tempels afkomstige beeldhouwwerken naar de plaats van herkomst te doen terugbrengen en de overige voor het museum van het Bataviaasch Genootschap te bestemmen. Dit doodsvonnis wordt eerst twaalf jaar later voltrokken. Als dan, in 1912, dr. Krom rapport over den toestand uitbrengt is, naar zijn woorden „van eenige zorg voor de verzameling niets te zien en bij navraag bleek mij dan ook, dat niet alleen niemand er ook maar het minste belang in stelde, doch de autoriteiten integendeel de geheele zaak liefst zoo spoedig mogelijk zouden zien verdwijnen om zoodoende ruimte te winnen voor een weg. Er zijn dan ook reeds stappen gedaan om tot een spoedige opruiming te geraken. Natuurlijk lag alles dik onder het stof, doch bij vergelijking van den toestand met de beschrijving daarvan in 1902, kon gelukkig geconstateerd worden, dat de beelden in deze tien jaren niet zoo heel erg meer geleden hadden en er bijvoorbeeld slechts twee in dien tusschentijd hun kop verloren hadden. Ook dit verwacht men echter niet meer van een beeld dat eenmaal een plaats in een museum gevonden heeft.

Om kort te gaan kan geconstateerd worden, dat de toestand, zooals die thans is, niet bestendigd kan worden en dat overbrenging der collectie naar elders in elk geval een verbetering zal zijn".

Met het uit elkaar vallen der collectie is haar geschiedenis ten einde en resten ons nog slechts van de eerste poging om op een Javaansche hoofdplaats een museum te stichten de droevige ervaring van een mislukking met enkele foto's van de loods op het residentserf.

De Archaeologische Vereeniging te Jogjakarta is niet het eenige voorbeeld van een organisatie, welke, met groot enthusiasme en de wijdste bedoelingen opgericht, onder vele andere dingen de stichting van een museum in haar vaandel voerde en, na een kortstondige periode van bloei te gronde is gegaan aan dezelfde kwalen, die al zoovele Indische vereenigingen ten grave hebben gesleept: onverschilligheid en ondeskundigheid, interne en externe ruzies, gebrek aan toezicht en wat dies meer zij. Zoo zou ik de leerzame geschiedenis kunnen verhalen van het Makassaarsch Genootschap, Heemschut, De Vereeniging voor Openluchtmusea en ettelijke andere.

Maar ik wil niet nog meer min of meer illustere dooden uit hun graf laten verrijzen en liever Uw aandacht voor de nog levenden onder de museum-organisaties vragen. Het is mij hierbij tot mijn spijt niet mogelijk een volledig en juist overzicht van de thans in Ned. Indië bestaande museums en museumpjes te geven, daar er zeer goed zulke instellingen in het leven kunnen zijn geroepen zonder dat het bericht ervan tot Batavia is doodgedrongen, anderzijds museums die nog als bestaande te boek staan, in den crisistijd kunnen zijn verdwenen.

Ga ik onder dit voorbehoud de rij der musea op Java langs, dan kom ik het eerst aan het museum van het Bataviaasch Genootschap en dat, 't welk wij thans ten doop houden, beide te bekend dan dat ik er U bijzonderheden over zou behoeven mede te deelen.

Van West naar Oost gaande vinden we te Tegal het museum Ngesti Moelja en te Sala het Sriwedari-museum, het laatste gegroeid uit een oude verzameling van curiosa, welke later een belangrijke collectie oudheden en ethnographica in zich opnam en nog gedurig door vondsten uit het Zelfbestuursgebied wordt verrijkt.

Met terloopsche vermelding van het gemeentemuseum te Kediri met een kleine verzameling van oudheden uit het regentschap en een dergelijke verzameling te Toeloeng Agoeng, overblijfsel van de grootsch opgezette vereeniging Toeloeng Agoeng en Omstreken, komen we te Malang, waar sinds 1932 de Vereeniging tot bevordering

van de kennis der Hindoe-Javaansche en Javaansche Cultuur werkzaam is. Op haar initiatief werd een gedeelte van de vroegere bijgebouwen op het erf der regentswoning ter hoofdplaats als museumlocaliteit ingericht en er een kleine, doch instructieve verzameling Hindoe-Javanica, prehistorica, ceramiek en ethnographica ondergebracht.

Aan gouvernementeele instellingen is Java slechts één museum rijk, dat te Madjakerta,' bevattende de door wijlen den Regent Krama Djaja Adinegara in 1912 aan de Regeering geschonken collectie oudheden, grootendeels afkomstig uit het regentschap. Dicht daarbij, te Trawoelan, bevindt zich het veldmuseum van de Oudheidkundige Vereeniging Madjapahit, met zijn fraaie verzamelingen van de onder de onvermoeide leiding van Ir. Maclaine Pont op het terrein van de oude hoofdplaats gedane vondsten.

Soerabaja bezit twee organisaties: de Soerabajasche Museumvereeniging, die het beheer voert over een collectie ethnographica afkomstig van de in 1926 door het Java-Instituut georganiseerde tentoonstelling van Oost-Javaansche en Madoeresche kunstnijverheid, vermeerderd met enkele Hindoe-Javaansche oudheden, benevens het in 1934 opgerichte „Provinciaal en Stedelijk Historisch Museum te Soerabaja", dat het tweede deel van het in haar naam vervat programma reeds heeft verwezenlijkt en thans doende is ook het eerste deel tot uitvoering te brengen. Laat ons hopen dat zulks in nauwe samenwerking met de Museumvereeniging zal kunnen geschieden.

Wat de Buitengewesten betreft, mag niet onvermeld blijven, dat het eerste museum in den Archipel te Ambon gevestigd is geweest. Het was de in 1662 door Rumphius in zijn woning ondergebrachte Ambonsche Rariteit-Kamer, een collectie van zee-naturalia, welke later de stof zou leveren voor het bekende boekwerk van dien naam.

Verder vinden we op Bali het bekende museum te den Pasar, met een daaraan verbonden verkoopsorganisatie van inheemsche kunstnijverheid; op Ternate het museum Kedaton, ondergebracht in de oude sultanswoning en onderdak biedende aan een kleine collectie sultanaats- en compagnies-oudheden; op Ambon een kort geleden ter hoofdplaats opgericht museum, waarover ons helaas geen bijzonderheden ter beschikking staan.

Naar Celebes overstekende, treffen we te Makassar de door Gouverneur Caron gestichte Matthes-Stichting aan, de onder gunstige auspiciën geboren opvolgster van het in 1912 opgerichte en spoedig daarna bezweken Makassaarsche Genootschap. De Stichting bezit o.a. een bibliotheek, een handschriftenverzameling, alsmede eene collectie ethnograhica.

Naar verluidt zijn er op Celebes ook musea te Menado en Gorontalo gevestigd; te Batavia is hierover echter niets naders bekend geworden, evenmin als over het museum te Bandjarmasin, dat kort geleden gesticht zou zijn.

Op Sumatra bezit Palembang een gemeentemuseum, dat gehuisvest is in een fraaie, oud-inheemsche woning, waarin ethnographica benevens eenige oudheden zijn ondergebracht. Ook te Medan is een museum gevestigd, waarvan echter in langen tijd niets werd vernomen. Te Fort de Kock moet onlangs een openbare collectie zijn aangelegd, eveneens te Koeta Radja, indien de hierover ontvangen berichten juist zijn.

De jongste loot aan den museumstam is de in dit jaar gestichte Simeloengoensche Studieclub, welke zich ten doel stelt met subsidie uit de rubberfondsen te Pematang Raja een museum te stichten.

Van de genoemde museum-organisaties zijn gewoonlijk de grootere, die op hoofdplaatsen gevestigd zijn, niet zon-

der grondige voorbereiding en rijp beraad, waarbij niet zelden overleg met het Bataviaasch Genootschap of den Oudheidkundigen Dienst is gepleegd, tot stand gekomen.

De oprichting van de kleinere musea heeft meestal niet zooveel voeten in den aard. De kern van een verzameling is veelal ter plaatse reeds aanwezig, hetzij in den vorm van een particuliere collectie, die welwillend in bruikleen wordt afgestaan, hetzij als een aantal voorwerpen van heterogenen aard en verschillende herkomst, welke sinds menschenheugenis op het residentiekantoor bewaard wordt; ook wel gebeurt het, dat niet een verzameling, maar het toekomstige museum, het punt van uitgang vormt, wanneer nml. de hand op een fraaie inheemsche woning wordt gelegd met de bedoeling dat deze zich gaandeweg met museumobjecten zal vullen. Er is doorgaans slechts één promotor — ambtenaar of particulier — noodig om de oprichting van de museumvereeniging te doen plaats hebben; met dezen promotor als middel- of steunpunt vormt zich een bestuur, dat propaganda maakt, statuten samenstelt, zich den geldelijken steun van inwoners, gemeente, gewest of de rubberfondsen verzekert; en met een paar duizend gulden in kas en het vooruitzicht op een paar honderd gulden aan jaarlijksche contributies, heeft men voordat men het weet een museum op- en ingericht. Het eens opgegeven voorbeeld werkt in hooge mate aanstekelijk, hetgeen kan blijken uit het feit, dat minstens 60% van de musea op de Buitengewesten in de laatste vijf jaar tot stand is gekomen. Indien dit loopend vuur zich met dezelfde snelheid uitbreidt staat te voorzien, dat binnen een luttel aantal jaren niet alleen elke hoofdplaats, maar ook elke binnenplaats, die zich zelf eenigszins respecteert, een eigen museum of museumpje rijk zal zijn.

Vragen we ons nu af, of hier van een normale ontwikkeling mag worden gesproken, die aanmoediging en steun verdient, of van een min of meer onrustbarend verschijnsel, waarvan de excessen noodzakelijk dienen te worden beteugeld, dan moet in de eerste plaats het volgende worden overwogen.

Het is gemakkelijk genoeg, de museumoprichtingsepidemie die over den Archipel woedt in een minder gunstig daglicht te stellen door er de elementen van persoonlijke ijdelheid, plaatselijk chauvinisme, zucht tot navolgen en wat dies meer zij uit naar voren te brengen en, deze als de drijfveeren van de beweging aanwijzende, er zich verder niets meer van aan te trekken. Verstandiger handelt men nochtans, als men voor het opgemerkte verschijnsel naar diepere oorzaken dan de genoemde motieven zoekt; beter nog: als men met de aanwezigheid van één grondoorzaak rekening houdt, welke in alle deelen van den Archipel op ongeveer gelijke wijze gewerkt heeft en op verschillende plaatsen nagenoeg gelijke gevolgen heeft gehad.

Welnu, deze oorzaak is ontegenzeggelijk aanwezig en ik behoef in dezen kring van deskundigen en belangstellenden alleen maar de woorden „Westersche penetratie" uit te spreken om U er de gansche kracht en omvang van te doen beseffen. Het is U allen natuurlijk voldoende bekend, hoe de economische en staatkundige openlegging van het land, hier in sterkere, ginds in mindere mate, een lange reeks van diep ingrijpende veranderingen in de gesloten, zelfgenoegzame, statische samenleving der inheemschen heeft teweeg gebracht, en welke de gevolgen van deze penetratie, versterkt met die van de crisis, voor de kunst en de nijverheid zijn geweest: verslapping van den band der traditie, vervreemding van het poesaka-bezit, ontaarding van het ambacht, verdringing van waardevolle inheemsche, door goedkoope uitheemsche goederen enz. enz.

In het licht van deze feiten vertoont

de koortsachtige ontwikkeling van het museumwezen in den Archipel zich als een normaal verschijnsel in een ziektebeeld. We zien er de spontane en noodzakelijke reactie in op het gevaar, dat het inheemsche cultuurbezit van alle zijden bedreigt. En dit in aanmerking genomen, blijkt er voor de musea in Ned. Indië, de kleinere zoo goed als de grootere, een belangrijke cultureele taak weggelegd te zijn: Zooveel mogelijk te redden, te bewaren en te verzorgen wat voor land en volk verloren dreigt te gaan. Tegen cultuurverarming te waken.

Staan we thans sympathieker gestemd tegenover het verschijnsel dat ons eerst niet geheel onbedenkelijk voorkwam en zijn we ook in principe geneigd de noodzaak van een geleidelijke ontwikkeling van het museumwezen te erkennen, zoo is het toch duidelijk dat, de vele ongewenschte toestanden op museumgebied in aanmerking genomen, deze erkenning niet geheel onvoorwaardelijk zal kunnen worden gegeven. Ik hoop dit in het volgende nader toe te lichten. *)

Een eerste punt, dat dringend om een oplossing vraagt, is de afbakening van het arbeidsveld van elk museum afzonderlijk en de regeling van de verhouding van de regionale en locale musea tot elkaar en tot de centrale musea te Batavia en Jogjakarta. Formuleeren wij dit punt in iets concreter vorm, dan gaat het in hoofdzaak om de vraag in welke musea bepaalde zaken behooren te worden opgenomen opdat hun nut, hun „cultureel rendement" als ik het zoo noemen mag, het grootst zij. De op dit gebied heerschende onzekerheid vormt ongetwijfeld een van de voornaamste belemmeringen die de gezonde ontwikkeling van het museumwezen in den weg staan. Want wat is het geval. In het algemeen verzamelt elk museum op eigen gelegenheid wat het machtig kan worden, zonder zich in het minst om een ander te bekommeren. Liefst houdt men zijn bezittingen en aanwinsten zooveel mogelijk geheim, opdat er geen afgunst en bemoeizucht bij een ander door zal worden opgewekt. Vooral voor het looze en booze Batavia is men op zijn hoede en van een diep wantrouwen vervuld omdat men het de geheime bedoeling toeschrijft alles naar zich toe te willen halen en het plaatselijke initiatief zooveel mogelijk te willen fnuiken. Aldus bestaat er niet alleen geen contact tusschen de musea onderling en tusschen hen en dat te Batavia en blijven de gunstige gevolgen hiervan uit, maar ook ziet men een algeheel onjuiste distributie van het cultuur-bezit over de diverse musea plaats hebben: niet zelden toch worden unieke stukken opgenomen in musea op binnenplaatsen, waar ze in het minst niet tot hun recht komen; dan weer worden voorwerpen naar Batavia opgezonden, die meer eigenaardig in een plaatselijk museum thuis behooren; ten slotte merkt men de zonderlingste lacunes en de gevaarlijkste congesties in de diverse museumverzamelingen op, storingen die gemakkelijk te verhelpen zouden zijn als de wet der communiceerende vaten maar op ons museumwezen van toepassing wilde wezen.

Aan de onzekerheid, waarover ik zooeven sprak, is daarom zoo moeilijk een einde te maken, omdat de kwestie waarover het hier gaat zich van twee verschillende standpunten uit laat beoordeelen: vanuit een wetenschappelijk-esthetisch en vanuit een sociaal standpunt.

Behoefden we ons alleen naar het eerste te richten, dan ware het onderwerpelijke vraagstuk gemakkelijk tot een oplossing gebracht. Een sterke centralisatie zou dan zijn gewenscht. Alle in wetenschappelijk of esthetisch opzicht zeer belangrijke zaken zouden dan in een of twee centrale musea worden ondergebracht,

*) Voor vergelijking met de museumtoestanden in Nederland van omstreeks 15 jaar geleden zie het Rapport der Rijkscommissie van advies i. z. reorganisatie van het museumwezen, ingesteld bij Kon: Besl. van 5 Febr. 1919, 's Gravenh. 1921.

terwijl de minder belangrijke en fraaie voorwerpen voor de regionale en locale musea zouden worden bestemd.

Zoo eenvoudig echter is de oplossing niet als men ook met den socialen kant van het vraagstuk voldoende rekening wil houden. Nemen wij van dit, het sociale, standpunt uit eerst een oogenblik de oudheden in beschouwing, hieronder te verstaan de overblijfselen uit het verleden, waaraan hetzij door verandering van godsdienst, hetzij uit andere oorzaken, geenerlei beteekenis door de thans levende bevolking meer wordt gehecht. Zal oppervlakkig gezien tegen een overbrenging van deze voorwerpen naar elders, i.c. naar een van de centrale musea, niet de minste bedenking kunnen bestaan, zoo zal niettemin ook hierbij met bedachtzaamheid moeten worden gehandeld, hetgeen duidelijk wordt als men bedenkt, dat bij de meer ontwikkelden onder de inheemschen de verbroken band met het verleden door het Westersch onderwijs pleegt te worden hersteld en dat, dit in aanmerking genomen, bijv. het portretbeeld van een vorst, zoo de beteekenis aan een voldoende aantal personen bekend is, in historisch opzicht beter op zijn plaats is en in cultureel opzicht meer nut zal stichten in een museum dicht bij de plaats waar zijn Kraton was gevestigd en waar men de overblijfselen daarvan nog kan bezichtigen dan in de roemah gadja te Batavia.

Bezien we nu, nog steeds van het sociale standpunt uit, het dichter bij liggend verleden; het verleden, waaraan de herinnering nog onder de bevolking voortleeft, ofschoon de kunst en de nijverheid welke het voortbracht, niet meer of nog slechts in gedegenereerden vorm worden beoefend. Wat zal het lot zijn van het antieke houtsnijwerk, de onbespeelde muziekinstrumenten, de te koop aangeboden wajangstellen, de weefsels en sieraden die niet meer worden gedragen? De sociaal aangelegde raadgever zal niet lang aarzelen met zijn antwoord. Hij zal er op wijzen, dat in de praktijk is aangetoond hoe gemakkelijk de oude tradities weer worden opgevat en hoe soms plotseling door een van buitenaf werkende, economische oorzaak — bv. de schepping van een afzetgebied — de oude kunst en nijverheid tot nieuw leven kunnen worden gewekt. Hij zal er dan ook op aandringen, dat het beste en fraaiste uit het cultuurbezit van een bevolkingsgroep als inspireerend en navolgenswaardig voorbeeld bewaard wordt zoo dicht mogelijk bij de plek waar het ontstond en werd gebruikt. In het bijzonder zal hij hiervoor pleiten indien aan het plaatselijk museum, dat hij op het oog heeft, de twee organen verbonden zijn of kunnen worden, die voor de opleving van de kunst en het ambacht in hooge mate bevorderlijk zijn, bedoeld zijn een kunstnijverheidsschool en een verkoopsorganisatie.

Ik geloof hiermede de beide standpunten voldoende te hebben toegelicht: het eerste dat ik het wetenschappelijk-esthetische heb genoemd, aansturend op een zoo streng mogelijk doorgevoerde centralisatie van de belangrijkste der cultureele goederen; het andere, dat de sociale zijde van het vraagstuk het belangrijkste acht, pleitend voor een even consequent doorgevoerde decentralisatie van dezelfde zaken.

Het behoeft geen betoog, dat het hoogst ongewenscht zou zijn, een van de beide principes tot het uiterste door te voeren, daar het andere beginsel, dat niet minder recht heeft van bestaan, er uiteraard tot hetzelfde uiterste door zou worden geschaad. De eenige uitweg ligt dus in het vinden van een compromis, dat wellicht bij zijn toepassing elk museum afzonderlijk niet geheel zal kunnen bevredigen, doch de beste oplossing biedt wanneer alle musea gezamenlijk als 'n eenheid, één samenstel worden beschouwd.

Met deze algemeenheden behoeft ge-

lukkig niet te worden volstaan, daar het n.h.v. mogelijk is eenige richtlijnen aan te geven, volgens welke in de praktijk zal kunnen worden gehandeld.

Er zijn in de eerste plaats voorwerpen, waarvan de zuiver wetenschappelijke waarde zoo evident is dat over de plaats van onderbrenging geen twijfel kan bestaan, bijv. prehistorische werktuigen. Het spreekt van zelf, dat deze in het museum te Batavia zullen worden opgenomen, waar de reeds aanwezige collectie erdoor zal worden gecompleteerd en bovendien een vakkundig conservator aanwezig is om er studie van te maken.

Wat de uit een esthetisch oogpunt belangrijke zaken betreft, er is geen voorbeeld van a thing of beauty denkbaar, dat niet tevens in wetenschappelijk en cultureel opzicht opmerkelijke aspecten zou vertoonen. Niettemin bestaan er voorwerpen, waarin de schoonheid in zoo puren vorm aanwezig is, dat door haar de wetenschappelijke belangrijkheid en cultureele nuttigheid geheel op den achtergrond worden gedrongen. Die voorwerpen worden dan als 't ware boven alle beperkingen van plaats en tijd uitgeheven en geplaatst op het niveau van de kunst, welke niet slechts voor een bepaalde bevolkingsgroep en periode, maar voor alle menschen en tijden heeft geschapen. Voor deze zeldzaamheden moet de regel gelden, dat zij op plaatsen worden opgesteld waar gelegenheid tot bezichtiging voor zooveel mogelijk bewonderaars bestaat en de meest volstrekte waarborgen voor veiligheid en bewaking gegeven zijn; dit zijn de musea te Batavia en Jogjakarta. Wie er anders over denkt zou ik in gemoede willen aanraden, zich een voorstelling te maken van de reis, die een kunsthistoricus langs de fraaiste oudheidkundige vondsten uit de laatste tien jaar zou moeten ondernemen, indien die eens n i e t in het museum te Batavia, maar in locale musea waren ondergebracht. Zijn reisprogramma zou niet alleen een tiental plaatsen op Java, maar bovendien o.a. Palembang, Tapanoeli, Koetei en de Westkust van Celebes, hebben te omvatten.

In het algemeen kan dus worden gezegd, dat de voorwerpen, waarvan de wetenschappelijke waarde sterk prevaleert en die welke om hunne esthetische kwaliteiten unica zijn, voor opname in een centraal museum zijn bestemd. Hiertegenover kunnen worden gesteld de zaken, die hetzij om hun sterke historische gebondenheid aan een bepaalde streek of plek, hetzij omdat ze op de plaatselijke kunst of nijverheid in bijzondere mate bevruchtend zullen inwerken, niet verwijderd mogen worden van hun plaats van oorsprong en derhalve in een der regionale of locale musea zullen zijn onder te brengen. Wat de voorwerpen betreft die zich niet in deze beide categorieën laten rangschikken — dat zijn dus die, waarin wetenschappelijke, esthetische en sociale waarden, in verschillende verhouding gemengd, vereenigd voorkomen — over een groot gedeelte hiervan zal nooit strijd behoeven te worden gevoerd, wanneer er nml. een voldoende aantal van aanwezig is om er alle musea van te voorzien. Moeilijkheden kunnen eerst ontstaan wanneer de zeldzaamheidsfactor zich laat gelden en er geen overeenstemming tusschen de musea onderling te bereiken is. In dit geval zal de eenige bevredigende oplossing hierin bestaan, dat door een onpartijdige instantie wordt uitgemaakt in welk museum een bepaald voorwerp of groep van voorwerpen zal worden opgenomen. Hierbij zal zorgvuldig zijn te overwegen welke kwaliteiten — de wetenschappelijke en de esthetische dan wel de sociale — in die zaken domineeren om op grond hiervan te beslissen, waar dezelve het meeste nut zullen stichten.

Een tweede punt van veel belang, dat dringend om een regeling vraagt, laat zich 't best in aansluiting op het zooeven

opgemerkte in beschouwing nemen. Het betreft de indamming en reguleering van de steeds wassende aandrift tot oprichting van miniatuur-musea op de kleinere en kleinste binnenplaatsen. Men vraagt zich hierbij af of wat het nut van een museumstichting op een binnenplaats kan zijn, waar niemand of slechts 'n enkeling in staat is wetenschappelijke studie van de verzamelingen te maken, waar geen bezoekers komen opdagen om er de esthetische kwaliteiten van te bewonderen en er evenmin een kunstnijverheidsschool of verkoopsorganisatie kan bestaan om er voordeel van te trekken.

Maar er is iets veel ernstigers. Het kleine museum dat ik op het oog heb, staat en valt met den enkelen man die zijn schouders gezet heeft onder de zaak, die er zijn hart aan heeft verpand en met opoffering van veel moeite en tijd het museum heeft gesticht en ingeicht en voor alle loopende zaken zorg draagt. Bij het vertrek of het overlijden van die persoon begint de lijdensgeschiedenis van de stichting. Er staat niemand klaar om zijn plaats in te nemen; de belangstelling verflauwt, het gebouwtje vervalt, de verzamelingen worden aan de hoede van een lummelenden djaga overgelaten. Als men nu denkt aan de kans op diefstal en brand, verwaarloozing en ongedierte, om nog te zwijgen van de zonderlinge praktijken, die somtijds, bij de opheffing van een museum, op de eigendommen ervan worden toegepast, dan behoeft niet te worden gezegd dat het kleine museum, de gunstige uitzonderingen niet te na gesproken, een ernstig gevaar voor de er ondergebrachte objecten oplevert. In de toekomst zal er dan ook tegen moeten worden gewaakt, dat er nieuwe musea worden gesticht anders dan op plaatsen, die werkelijk cultuurcentra mogen heeten en onder andere omstandigheden dan die welke de veiligheid en bewaking van de collecties alsmede de continuiteit in het beheer voldoende waarborgen.

Ik zou nog op diverse andere gebreken en misstanden in het Ned. Indisch museumwezen kunnen wijzen. Maar ik wil het hierbij laten.

Wanneer ik critiek heb laten hooren en hierbij voornamelijk bepaalde categorieën van musea op het oog schijn te hebben gehad, dan meene men niet dat de andere, niet besproken musea in dezen vrijuit gaan. Ik heb niet willen betoogen, dat bepaalde musea gebreken vertoonen, terwijl de andere model-instellingen zijn, om aldus te concludeeren dat de eerste onderdrukt of onder contrôle gesteld, de andere zooveel mogelijk gesteund en vrijgelaten behooren te worden. Waarop ik den nadruk heb willen leggen is het feit, dat men tot dusver te veel heeft vrzuimd de museale belangen van Ned. Indië in hun onderling verband en samenhang, als één samenstel te beschouwen; dat dientengevolge elk museum slechts zijn eigen belang op het oog heeft gehad in plaats van zich een orgaan in dat samenstel te gevoelen; ne er aldus verwarring, wantrouwen, versnippering van krachten hebben geheerscht waar de wil en bereidheid tot samenwerking de boventoon hadden moeten voeren.

In dezen verkeerden toestand hebben alle museum-organisaties deel en op verbetering zal dan eerst mogen worden gehoopt als alle bereid worden bevonden, met terzijde stelling van elk centraal, regionaal of locaal egoïsme, iets van hun dierbare zelfstandigheid prijs te geven.

Thans de geneesmiddelen, die ter verbetering van den bestaanden toestand zullen moeten worden aangewend.

Alvorens hiervoor een recept te gaan uitschrijven is het nuttig en noodig een enkelen blik te werpen op de regeling van het museumwezen in een ander koloniaal gebied met name Indochina; een regeling welke, wèl doordacht in theorie en voortreffelijk functioneerend in de praktijk als zij is, in menig opzicht ons

tot voorbeeld kan strekken. Men verkeert daar te lande in de gelukkige omstandigheid, dat er slechts één organisatie bestaat die zich met de beoefening der cultuurwetenschappen bezighoudt, de Ecole française d'Extrême-Orient, gevestigd te Hanoi, waaronder dus zoowel het oudheidkundig onderzoek als de taal- en volkenkunde ressorteeren. Derhalve een soort combinatie van den Oudheidkundigen Dienst en van het Bataviaasch Genootschap. Behalve de twee musea die gouvernementseigendom zijn en rechtstreeks door de Ecole worden beheerd, dit zijn het Oost-Aziatische museum te Hanoi en de oudheidkundige verzameling te Tourane in Annam, zijn er op de hoofdplaatsen van de kolonie Cochinchina en de protectoraten Annam, Kambodja en Laos musea gevestigd, welke geheel autonoom zijn in het beheer hunner geldelijke en zakelijke aangelegenheden, doch onder de wetenschappelijke contrôle van de Ecole zijn gesteld. Van groot belang voor het uitoefenen van die contrôle voor het totstandbrengen van het noodige contact tusschen de Ecole en de plaatselijke museumbesturen is het feit dat de conservatoren van de locale musea steeds correspondenten van de Ecole zijn.

Wegens gebrek aan tijd kan ik tot mijn spijt op allerlei interessante details in het Fransch Indische systeem niet ingaan en dus ook niet uitweiden over de organisatie van een museum als dat te Phnom Penh, dat met zijn bloeiende kunstnijverheidsschool en zijn goed geoutilleerde verkoopsorganisatie in menig opzicht een modelinstelling mag heeten. Ik wil nog slechts den algemeenen indruk weergeven, die ik op mijn reis door Indochina van het museumwezen daar te lande ontvangen heb; deze is dat het toegepaste systeem er op zeer gelukkige wijze de centralisatie- en decentralisatie-gedachte heeft gecoördineerd, door eenerzijds aan de plaatselijke organisaties voldoende vrijheid tot ontplooiïng van eigen initiatief en behartiging van de regionale en locale belangen te laten, anderzijds aan het centrale lichaam te Hanoi een zoodanig krachtige positie te verzekeren, dat het voor alle wetenschappelijke belangen kan waken en tegelijkertijd de noodzakelijke samenwerking tusschen de musea onderling tot stand vermag te brengen.

Gaan we nu na in hoeverre het Fransch-Indische systeem bij ons toepassing kan vinden, dan stuiten we aanstonds op het groote bezwaar, dat hier te lande een centrale instelling ontbreekt die de taak van de Ecole française d'Extrême-Orient op zich zou kunnen nemen. Weliswaar bestaat hier de Oudheidkundige Dienst, die voor de op zijn gebied liggende museumzaken regelend zou kunnen optreden, — gelijk reeds niet zelden is geschied, wanneer het advies van den dienst bij het oprichten van oudheidkundige vereenigingen en musea werd ingewonnen—, maar dit vermag niet te verhelpen, dat de dienst op het gebied van de volkenkunde incompetent is en er uiteraard van moet afzien in dezen eenige zeggingschap uit te oefenen. Wat betreft zijn wetenschappelijke positie en den omvang van zijn arbeidsveld, dat den geheelen Archipel en zoowel de oudheidkunde als de volkenkunde bestrijkt, zou het Bataviaasch Genootschap zonder twijfel voor de vervulling van den evenbedoelden rol in aanmerking komen. Hier doet zich echter het onoverkomelijke bezwaar voor, dat het Genootschap als particuliere instelling niet voldoende autoriteit bezit om zich ten aanzien van andere particuliere organisaties te doen gelden.

Er zal dus een nieuwe organisatie in het leven dienen te worden geroepen, die de taak der Ecole, aangepast aan 's lands behoeften, op zich neemt.

Hoewel mijn meening hieromtrent nog geen definitieven vorm heeft aangenomen en ik natuurlijk niet bij details kan stilstaan, zij het mij toch vergund

hier althans eenige richtlijnen aan te geven, welke eventueel later zullen kunnen worden uitgewerkt en die reeds dadelijk naar ik hoop, tot verder onderzoek en vruchtbare gedachtenwisseling aanleiding zullen geven.

Ik had mij de bewuste organisatie dan gedacht in den vorm van een permanente commissie, die onder den naam Museumraad te Batavia ware te vestigen en — ten einde haar met het noodige gezag te bekleeden — door de Regeering ware in te stellen. *)

De Raad zou kunnen zijn samengesteld uit een klein aantal personen, die niet allen te Batavia zouden behoeven te wonen. Er zouden in zitting nemen, behalve het Hoofd van den Oudheidkundigen Dienst ex officio, de vertegenwoordigers van het Genootschap, het Java-Instituut, de Oudheidkundige Commissie en van enkele andere lichamen, die op deskundige wijze musea beheeren of geïnteresseerd zijn in de inheemsche nijverheid en kunst (ik denk hier bijv aan de afd. Nijverheid van het Departement van E. Z.; de I. M. W. e.d.).

De taak van den Raad zou drie hoofdpunten kunnen omvatten:

1. het uitbrengen van advies aan de Regeering in zaken het museumwezen in Ned. Indië betreffende;

2. het voorbereiden en uitvoeren van maatregelen, welke de onderlinge samenwerking der centrale, regionale en locale musea kunnen bevorderen en de sociale nuttigheid van deze instellingen verhoogen;

3. het uitoefenen van de functie van scheidsrechter zoo dikwijls zich geschillen tusschen de verschillende musea voordoen.

*) Ook de in de noot op p. 214 genoemde Commissie heeft in haar Rapport aan de Regeering ter verbetering van de bestaande toestanden op museumgebied de instelling van een Museumraad aanbevolen. In een eenigszins gewijzigden vorm is dit voorstel tot uitvoering gekomen, nml. door de instelling bij Kon. Besl. van 17 Mei 1922 van de Rijkscommissie van advies i.z. de musea.

Een korte toelichting op elk dezer punten zal hier niet misplaatst wezen.

(1) De gelegenheid om de Regeering van advies te dienen zal zich voornamelijk voordoen wanneer nieuw opgerichte museumvereenigingen zich tot de overheid wenden om goedkeuring van hunne Statuten te verkrijgen. Immers, in de ordonnantie tot instelling van den Museumraad zal mede dienen te worden opgenomen een bepaling, welke in de toekomst slechts de oprichting van zoodanige musea toelaat, welke aan bepaalde voorwaarden in zake veiligheid, bewaking en beheer voldoen. Een en ander ter beoordeeling van den Museumraad. De aanbieding van de Statuten ter goedkeuring door de Regeering zal voor den Raad het gunstige moment zijn om zijn invloed te doen gelden: zich omtrent de levensvatbaarheid der Vereeniging te vergewissen, bepaalde wijzigingen in de Statuten voor te stellen enz.

(2) Aangaande het tweede punt laat zich het volgende opmerken.

Het contact tusschen den Raad en de diverse museumbesturen ware tot stand te brengen door het intermediair van correspondenten, hieronder te verstaan personen, die als zoodanig door den Raad op voordracht van en uit de resp. museumbesturen worden benoemd en optreden als vertegenwoordigers van den Raad in die besturen.

Door hunne tusschenkomst zouden de besturen kunnen worden uitgenoodigd, aan den Raad zoo volledig mogelijk gegevens nopens de door hen beheerde instellingen te verstrekken, bestaande o.a. uit een beknopt overzicht van hunne wordingsgeschiedenis; hun statuten en reglementen, samenstelling van het bestuur, den aard en het aantal der museumbezittingen, de jaarlijksche aanwinsten enz. Deze gegevens zouden niet alleen het eigendom van de wetenschap worden, maar ook ter beschikking kunnen worden gesteld van alle personen en instellingen,

die daar eenig belang bij hebben (onder vele andere heb ik de touristenbureaux op het oog, die thans in algeheele onwetendheid verkeeren over alles wat de musea op de buitengewesten betreft).

Van zijn kant zou de Raad, mede door tusschenkomst der correspondenten, het streven der plaatselijke vereenigingen op verschillende wijzen kunnen steunen o.a. door het geven van deskundige adviezen in zake het beheer en de inrichting der musea; het ondersteunen van verzoeken om subsidie; het aangaan van relaties der musea onderling voor het afstaan van dubbelen, het tot stand komen van ruil, het uitwisselen van gegevens enz. Daarbij zou kunnen komen het voorbrengen van suggesties tot de stichting van cursussen, scholen e.a. organisaties welke het sociale nut der plaatselijke musea kunnen verhoogen.

(3) Het derde programmapunt van den Raad is misschien het belangrijkste en zeker het neteligste. Het bestaat in het afbakenen van het arbeidsterrein van elk museum afzonderlijk — hetgeen zal moeten geschieden op grond van de zooeven bedoelde gegevens — en het optreden als arbiter zoo dikwijls zich geschillen van welken aard ook tusschen de museumbesturen voordoen. Daar ik over dit punt reeds heb uitgeweid, behoef ik er nu niet langer bij stil te staan.

Ten slotte wil ik nog op de wenschelijkheid wijzen om het contact tusschen den Raad en de museumbesturen nog op een andere, efficientere wijze dan door bepalingen op papier tot stand te doen komen. Indien de tijden een weinig wilden beteren en hierdoor meer fondsen voor cultureele doeleinden beschikbaar zouden komen, ware de Museumraad in staat te stellen in bepaalde gevallen een gedelegeerde af te vaardigen, die ter plaatse waar zijn komst gewenscht is, aan de museumbesturen deskundige adviezen over het beheer en de inrichting der musea zou geven, hierbij de gelegenheid niet verzuimende om persoonlijke relaties met de leidende personen in die besturen aan te gaan en zoodoende den band met den Museumraad te verstevigen. 'n Soort museum-consulenten dus, optredende in dienst en ten bate van den Centralen Raad en in dien van elke museumorganisatie afzonderlijk.

Ziehier het schema zooals ik het mij gedacht heb en dat ik gaarne in Uwe welwillende aandacht aanbeveel. Mij van verdere toelichtingen onthoudende, wil ik alleen nog op het volgende punt den nadruk leggen: Met betrekking tot het al of niet slagen van museumhervormingsplannen zijn er slechts twee gevallen mogelijk: òf de wil tot samenwerking ontbreekt en dan zijn zelfs de strengste maatregelen niet in staat openlijke of verkapte tegenwerking te overwinnen; òf die wil is — zij het ook latent — aanwezig, in welk geval het mogelijk moet zijn, zonder uitoefening van dwang, met volledige eerbiediging van de autonomie der plaatselijke museumbesturen, alleen door het creëeren van een orgaan van communicatie — i.c. den Museumraad — de zoo gewenschte aaneensluiting en hierdoor de beoogde verbeteringen tot stand te brengen.

De tijd zal leeren of ik te optimistisch ben geweest door in den U voorgestelden opzet alleen met de tweede mogelijkheid rekening te houden.

Aan het einde van mijn voordracht gekomen had ik nog gaarne bij wijze van sensationeele tegenstelling, het verleden en de toekomst tegenover elkaar geplaatst, en als typische vertegenwoordigers van deze beide perioden de oude Archaeologische Vereeniging met haar armelijke museumloods en het Java-Instituut met zijn fraai uitgeruste Sânâ Boedâjâ met elkaar vergeleken „Look on this picture and on this" had ik dan Hamlet kunnen nazeggen en allerlei opmerkingen maken, die zeer vleiend voor de laatste instelling geklonken zouden

hebben. Maar ook dit genoegen moet ik mij ontzeggen.

Het zij mij nog slechts vergund met een enkel woord de functie aan te duiden, welke het museum, waarvan wij thans de opening bijwonen, in het toekomstige museumbestel in Ned. Indië zal vervullen, eene functie die veelzijdig en belangrijk belooft te worden. Immers dit museum verkeert in de uitzonderlijk gelukkige omstandigheid, dat het zoowel de wetenschap dienen en de schoonheid eeren zal, alsook zijn volle aandacht zal kunnen geven aan de bevordering van de Javaansche cultuur in al hare verschijningsvormen; dat het aldus zijne werkzaamheid zal ontplooien in de beide richtingen, welke — naar in het voorgaande is aangeduid — in de ontwikkeling van het museumwezen zijn te onderkennen: in de wetenschappelijk-esthetische en in de sociale richting. Dat hierdoor de verzamelingen veel aan aantrekkelijkheid zullen winnen, daar ze niet slechts stof voor vermeerdering van kennis en bevrediging van schoonheidsdrang zullen bevatten, maar daarbij de kiemen van nieuw cultureel leven in zich dragen, behoef ik niet te zeggen. Slechts wil ik U er nog op wijzen, dat het bestuur van het Java-Instituut, uit hoofde van de gunstige positie welke zijn museum inneemt, een belangrijk aandeel zal kunnen hebben in het overbruggen van de vele kloven, welke nu nog in vele opzichten tusschen de uiteenliggende standpunten gapen en dat het hierdoor — en hiermede kom ik op mijn uitgangspunt terug — krachtigen steun zal kunnen verleenen aan de in het werk te stellen pogingen om de ontwikkeling van het museumwezen in Ned. Indië in nieuwe banen te leiden.

Ik hoop en verwacht dat op dien steun nimmer tevergeefs een beroep zal worden gedaan. —

De Voorzitter dankt Dr. Bosch voor de door hem uitgesproken gelukwenschen in zijn driedubbele functie van vertegenwoordiger van den Directeur van Onderwijs en Eeredienst, van de Directie van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen en van den Oudheidkundigen Dienst. Voorts dankt hij hem persoonlijk voor de door hem gehouden belangwekkende voordracht. De daarin ontwikkelde denkbeelden zal het Bestuur gaarne in overweging nemen.

***

OPMERKINGEN OVER DE LAAT-JAVAANSE BOUWKUNST NAAR AANLEIDING VAN DE BOUW VAN HET MUSEUM SANA BOEDAJA. [1]

M. de Voorzitter, U. H. de Sultan van Jogjakarta, M. de Gouverneur, U. H. Prins Mangkoenagârâ,

Vergadering!

Het is gebruikelijk, dat, bij de opening van een gebouw, de architekt met enkele woorden bijdraagt tot die plechtigheid.

Als ik nu heden van dat prerogatief gebruik maak, is het toch met een enigszins andere bedoeling, dan die men daarmede gewoonlijk heeft. Het is immers niet mijn opzet U een technische uiteenzetting te geven of U met cijfers te vermoeien, noch zozeer om in engere zin de nadere bezichtiging in te leiden, waartoe U straks zult worden uitgenodigd, — bij welke bezichtiging trouwens, daar twijfel ik geen ogenblik aan, Uw aandacht ten rechte meer naar het uitgestalde dan naar het gebouw zal gaan. Doch wel heb ik de behoefte een zekere verantwoording af te leggen over deze niet gewone verbouwing, — wat dan slechts mogelijk is op de grondslag ener meer algeméne beschouwing over de ver-

1) Spelling 1934. Bij de opening is de rede verkort uitgesproken.

houding van museum en gebouw, dus over de kulturele waarde der bouwkunst, i.c. der javaanse; waarover hier iets te zeggen dan overigens mijn voornáámste doeleinde is.

Wanneer, Vergadering, wordt overwogen de oprichting van een museum, dat, zoals Sânâ Boedâjâ, een uitgesproken kultureel-paedagogisch doel heeft, dan spreekt het vanzelf, dat men moet pogen ook door middel van het gebouw en de omgeving, waarin zulk een kollektie zal worden ondergebracht, het bereiken van dat doel te bevorderen.

Ten eerste nu kan de bouw daartoe índirekt meewerken, en wel door te zorgen voor een passende omlijsting, voor de juiste sféér om het geëxposeerde; in zoverre is dus de bouw van belang als áchtergrond.

Maar ten twede moeten bouw en omgeving hun éigen kulturele en opvoedende waarde hebben; zoals de voorbereidingskommissie van het museum zich uitdrukte: situatie en gebouw dienen ook zelve de inheemse kultuur te karakteriseren en te propageren. En in die funktie zijn zij dan niet alleen achtergrond, doch ook zelfstandig museumsobjekt.

Vanzelf leiden deze beide eisen er nu toe, het museum onder te brengen in een zo goed mogelijk Javaans gebouw,— waarin dan natuurlijk ook aan de praktische museumseisen moet worden voldaan.

Het behoeft dan ook niet te verwonderen, dat de zo-even genoemde kommissie bij het zoeken naar een behuizing in de eerste plaats gedacht heeft aan de onderbrenging in een bestaand, echt-javaans bouwwerk. En het pleit wel voor de grote lenigheid en bruikbaarheid der laat-Javaanse architektuur, dat het niet moeilijk was komplexen aan te wijzen, die daarvoor zeer gechikt zouden zijn: en wel meerdere p a n g e r a n s w o n i n g e n, zoals die in vrij groot aantal te Jogja voorkomen, waarvan vele nog in gebruik zijn, al werden verscheidene wel verknoeid of verwaarloosd.

Menigeen onder U zal deze komplexen, deze p o e r â's, wel kennen; ruim en immer met waardigheid aangelegd, vertonen zij alle die karakteristieke indeling in bij-elkaar-aansluitende erfgedeelten, „hoven", onderling door omwallingen met doorgangen of poorten gescheiden, welke indeling typisch oud-Javaans, misschien oud-Indonesisch is; op Bali komt zij algemeen voor, en ook hier is zij, zelfs aan de gewone huizenbouw, in sommige overblijfselen nog te herkennen. Het middelpunt vormt immer het ruimtenkomplex van pendâpâ, pringgitan en dalem; de pendâpâ is naar de buitenwereld gericht — zij het, dat ook haar hof eerst door enige poorten is te bereiken —, zij is open en representatief; de dalem is het eigenlijke centrum der woning in menselijke, doch vooral in magische zin, gesloten en bezonken; de pringgitan vormt hun verbinding. Achter en terzijde liggen dan de verdere woonvertrekken en nevenwoningen, de bijgebouwen enz., ook weer om hoven gegroepeerd. Nooit is de hoofdopzet geheel symmetrisch of in westerse zin monumentaal, doch wel immer harmonisch en boeiend; in de goede voorbeelden gaat een prachtig evenwicht in de aanleg samen met een rustige architektuur van vaak zeer goede verhoudingen en kostelijke detaillering. Is er dan ook nog een passende beplanting aanwezig, die de voor deze stijl zo essentiële verbinding met de natuur geeft, dan zijn deze poerâ's inderdaad treffende en zeer stemmingsvolle voorbeelden van de traditionele Javaanse bouwkunst, zoals die tot nog voor betrekkelijk kort werden gerealiseerd.

Dat nu een dergelijk komplex voor museumsdoeleinden geschikt is, wordt wel daardoor het beste bewezen, dat voor Sânâ Boedâjâ meerdere belangrijke elementen van de poerâ zijn overgenomen. En zelfs mag ik wel zeggen, dat de er-

varing met deze bouw en hare inrichting mij zeer versterkt heeft in de mening, dat een museum voor een bepaalde kultuur thuis behoort in een gebouw en een omgeving, die authentiek tot die kultuur behoren (zoals het hier te lande ook b.v. zo uitstekend aan 't Palembangse museum is verwezenlijkt).

Dat evenwel ten slotte de keus niet op zulk een pangeranswoning, doch op dit oude Europese huis is gevallen, is niet slechts te begrijpen, doch kan ook ik billijken. Het Oosterse geduld, dat nodig ware geweest om een goed en goedgelegen komplex voor een beperkt bedrag te bemachtigen, schijnt zich ook een vereniging als het Java-Instituut niet te kunnen veroorloven; voorts zou de vereiste verbouwing wellicht te omvangrijk zijn geworden — want al die komplexen zijn zeer groot —, al had men daarvoor dan ook véél meer ruimte gekregen. Doch vooral heeft de situatie hier aan de Aloen-aloen, aan dit plein dat waarlijk het middelpunt der stad is — in kultureel, stedebouwkundig en praktisch opzicht —, de doorslag gegeven; en dit was te eer geoorloofd, waar uitdrukkelijk een sociale en aktieve exploitatie van het Museum op de voorgrond stond, en een goede „stand" voor het slagen daarvan een zeer belangrijke voorwaarde is.

Daarmede stond men dan echter voor de vraag, in hoeverre van een pand als dit met geheel ander karakter, een verbouwing in Javaanse stijl, die dus uit museumsoverwegingen geboden leek, uit andere, meer algemene en dus hogere gezichtspunten geoorloofd was. Moest dat niet beschouwd worden als een misplaatste en onechte nabootsing? ja, bijna als een vervalsing? of zou het integendeel kunnen zijn een natuurlijke en verdere toepassing van nog levende bouwvormen?

Vragen, waarvan de beantwoording afhankelijk is van de mening over die andere: of de inheemse, in het bijzonder de laat-Javaanse bouwkunst nog levenskracht genoeg heeft, om het uitgangspunt te vormen voor een verdere ontwikkeling; een vraag, die ik overigens reeds ter sprake heb gebracht in een voordracht op het eerste Cultuurcongres te Sålå, in 1918.

En ik moge dan niet slechts Uwe aandacht verzoeken voor die vraag, doch vooral voor het volmondige ja, dat ik daarop als architekt, en met de sedert dien gewonnen ervaring antwoord.

Bij de argumentering van dit antwoord, die ik U thans schuldig ben, moet ik aanvangen met een konstatering in mineur: van de laat-Javaanse kunsten en kunstambachten, die in breder kring èn in de eigen-inheemse wereld waardering gevonden hebben, is de bouwkunst wel de laatste geweest, en is zij tot nu welhaast de laagst-aangeslagene. Zij was de laatste: want terwijl reeds lang de wajang, de literatuur, de dans en de muziek, en verscheidene kunstambachten de aandacht trokken, was van een laat-Javaanse bouwkunst zelfs in het geheel geen spráke. En zij is nog een der laagstaangeslagene: want na schoorvoetend, en zelfs lang niet algemeen, als zelfstandige kunstverschijning te zijn erkend, wordt zij nog maar weinig gewaardeerd en beoefend, zowel door de bouwers, die algemeen Westers zijn opgevoed, — als door zelfs de inheemse bouwheren, wier voorkeur, zodra zij modern zijn of willen zijn, nog meestal diezelfde kant uitgaat, — als tenslotte door de officiële instanties, die er weifelend tegenover staan.

Oorzaak voor deze beoordeling is voor een deel zeker de overschaduwing dezer kunst door de oudere Hindoe-Javaanse architektuur, die inderdaad véél monumentaler en belangrijker is, doch werkelijk tot een àfgesloten vroegere periode

behoort, en als uitgangspunt ener nieuwe ontwikkeling, zoals ik in 1918 uitvoerig betoogde, onbruikbaar is. Doch oorzaak is ongetwijfeld óók, dat de laat-Javaanse bouwkunst geen grootse allure heeft, en in hoofdzaak met hout, niet met steen bouwt; al is de aanlegkunst dier periode toch wel beslist monumentaal. Doch hóófdoorzaak is de — als immer — zeer nauwe relatie tussen de bouwkunst, als meest sociale kunstuiting, en de maatschappij; want daardoor zette zich de koloniale druk op de inheemse samenleving voor haar bouwkunst onmiddellijk om in een feitelijke onmogelijkheid tot behoorlijke ontplooiïng. Terwijl de Javaanse geest zich dan ook kon blijven uiten in de, in materiële zin kleinere kunsten, vielen voor de bouwkunst allengs, en vooral sedert de laatste 50 jaren, de meer belangrijke opgaven weg; en die dan nog los kwamen, werden veelal op zijn Westers vervuld — men zie bv. vele Regentswoningen.

Zo moest die bouwkunst zich meer en meer terugtrekken op het armelijke gebied van de koloniale volkswoning, waarbij van een kunstvolle ontplooiïng natuurlijk geen sprake kon zijn, al handhaaft zij zich daar dan ook als in een laatste, wel zeer sobere doch omvangrijke en betrekkelijk veilige schuilplaats. Doch daar — en dit is van groot belang — geeft zij dan ook nog positieve tekenen van leven; niet van uitbundige vitaliteit — maar wie mag dat van de sociaal meestgebonden kunst van een onderliggend volk verwachten? —, doch wel van de kracht tot stijlvolle verwerking van nieuwe impulsen, tot vervulling van nieuwe eisen. Wie enige aandacht heeft voor deze zijde van het volksleven, kan naast zeer vele gevallen van stijlloze verwestersing, ook die verschijnselen ener onmiskenbare handhaving waarnemen: hoe bv. ijzer op geestige wijze voor nok- en hoekkeperversieringen wordt verwerkt (bv. in Pekalongan en Banjoemas), — hoe soms ook andere importmaterialen aardig worden aangebracht, — hoe glasramen, jaloezieën, dakgoten en dergelijke moderne elementen goed in de voorgevels van stadskampoengwoningen worden toegepast (bv. in Semarang), — hoe zich uit aanvankelijk Westerse huisvormen een nieuw traditioneel type ontwikkelt, dat geleidelijk een eigen karakter aanneemt (bv. in de Preanger en Buitenzorg), — hoe, last not least, de kultureel-meedogenloze woningverbetering der pestbestrijding, die, waar zij passeert, de volkswoning van alle adel en schoonheid berooft alsof die geen waarde hadden, toch na jaren gevolgd wordt door uiterst schuchtere, doch niet ongeslaagde pogingen om een eigen karakter te herwinnen (in en om Magelang elders). En dit zijn slechts voorbeelden naar eigen beperkte waarneming — natuurlijk zijn zij dus aan te vullen.

Maar er is meer. Want de langzame bewustwording op dit gebied heeft ook in andere sferen dan die der zelfgebouwde volkswoning toch wel enige resultaten in de praktijk gehad. Laten wij de immer prachtige Technische Hogeschool te Bandoeng van Ir. Maclaine Pont (de eerste die op de waarde dezer bouwstijl opmerkzaam heeft gemaakt) terzijde, omdat daar belangrijke Javaanse motieven met vele andere Indonesische vermengd zijn, dan zijn er toch nog meerdere voorbeelden. Zo is in de volkswoningbouw door de Westerse lokale overheden een duidelijke ontwikkeling waarneembaar in de richting naar de inheemse bouwvorm toe, en dat zowel uit ekonomische en praktische overwegingen, als om, met andere technische middelen, toch dezelfde sfeer (dus een typische bouwkunstige waarde!) na te streven. Zo is in Sâlâ de nieuwe monumentale ingang van de Aloen[2], van architekt van Mierop, — het resultaat van een prijsvraag — zulk een succes geweest, dat dergelijke poorten ook aan enkele voorname ingangen der stad zijn opge-

richt, zij het zwakker van detaillering. Zo heeft men hier te Jogja poorten in de Kratonmuur, die voor het verkeer moesten vallen, door pylonen in Javaanse stijl vervangen; en, al zijn deze esthetisch niet onaanvechtbaar, dit neemt de goede bedoeling niet weg. Zo is aan verschillende nieuwe grotere en kleinere gebouwen en verbouwingen van allerlei aard de inheemse bouwtrant min of meer toegepast. En het jongste voorbeeld — op dit Museum na — is de goedgeslaagde uitbreiding van de Mesdjid Agoeng in Cheribon, verzorgd door de eindelijk op dit gebied opgetreden Oudheidkundige Dienst, welke restaurantie in de inheemse wereld een goed onthaal vond, en dan ook wel zeer gunstig afsteekt bij zovele andere recente en oudere verbouwingen van moskeën.

Zo is dus inderdaad het j a, dat ik antwoordde op de vraag naar de ontwikkelingsmogelijkheid der laat-Javaanse bouwkunst, geheel gerechtvaardigd. Want enerzijds mag men hare huidige armelijkheid, die erkend moet worden, niet als bewijs van blijvend onvermogen aanvoeren: immers ontbrak het haar al te lang aan de materiële mogelijkheid tot ontplooiïng. En anderzijds houdt zij zich staande in haar schuilhoek, de eigen volkswoningbouw, is zij krachtig genoeg nieuwe invloeden te javaniseren, blijkt zij nog immer zeer bruikbaar en aantrekkelijk ook voor grotere objekten van verschillende bestemming, en werkt zij bevruchtend op de niet-inheemse architektuur hier te lande.

En met dit antwoord is dan vanzelf ook komen vast te staan, dat in een geval als van deze verbouwing, er geen sprake is van de nabootsing van een vroegere historische stijl; dat er dus geen sprake is van de eklektische werkwijze, die zo veel kwaad heeft gedaan aan de Europese bouwkunst van de 19de eeuw. Hiér gaat het om de verjonging en vernieuwing ener nog lévende, doch teruggedrongen kunst; dat is, om ons ook hierbij aan Westerse voorbeelden te spiegelen, de werkwijze die bv. in de laatste decenniën op de Zweedse architektuur een zo gunstige uitwerking heeft gehad.

Hieruit volgt nu voorts vanzelf, dat bij zulk werk nooit de eis kan worden gesteld van „historische juistheid" der bouwvormen. Want omdat men werkt met een nog levende stijl, omdat men beoogt zijn aanwending voor àndere behoeften, met niéuwe materialen, onder gewíjzigde omstandigheden, juist daarom mag de architekt zich ook verjongde en afwijkende bouwvormen veroorloven, — mits, natuurlijk, blijvende in het imponderabele karakter van de stijl, en dus van die vrijheid slechts een gepast gebruik makende.

Het zal U, Vergadering, duidelijk zijn, dat in de voorgaande beschouwingen reeds een goed deel der generale verantwoording, die ik over deze verbouwing voor U wens af te leggen, is vervat.

Doch er blijft nog een algemeen punt over, waarin ik mij minder zeker gevoel, hoewel ten slotte toch verantwoord. En dat is de kwestie, of de taak om dit verjongingswerk aan de Javaanse bouwkunst te verrichten, niet eigenlijk in Javaanse handen behoorde te liggen, en of, nu dit niet het geval is, het gevaar van aberratie niet groot is. Inderdaad, Vergadering, ik kan niet anders zeggen dan dat de Westerse leiding bij een werk als dit niet nodig had behoren te zijn. Doch hier ziet men de vicieuze cirkel: het inheemse bouwwezen, door de koloniale omstandigheden in het nauw gebracht en verzwakt, heeft niet de kracht zich alléén op te richten. En dan moet het zwaarst wegen wat het zwaarst is: eerst is deze bouwkunst thans op de been te helpen, eerst is haar bruikbaarheid te bewijzen, — later, wanneer haar voortbestaan op hoger niveau verzekerd is, moge dan de strijd voor hare zuiverheid volgen.

Aan dit gebouw en onder de huidige omstandigheden is dan ook de algemene kulturele strekking belangrijker dan de individuele kwaliteit.

Vergadering, nu ik U aldus enige algemene inzichten, die aan deze verbouwing ten grondslag hebben gelegen, heb uiteengezet, lijkt het mij toch wel nodig ook enkele ogenblikken Uw aandacht te vragen voor het gebouw zelf, — zowel om U te tonen waar en hoe die inzichten vooral zijn toegepast, als om misverstand te voorkomen op punten, waar zij voor dwingende andere omstandigheden moesten wijken.

Een typische daad van heemschut is dan allereerst geweest het herstel van de Aloen²-muur langs de voorzijde. De kulturele vernieling, waaraan Jogja, dat vroeger buitengewóón mooi moet zijn geweest, — de prachtige Aloen²-Zuid is een der weinige intakt gebleven gedeelten —, wellicht een eeuw lang is blootgesteld, die vernieling heeft ook de klassieke Aloen²-omwalling, speciaal aan deze noordzijde van het plein, niet gespaard; zo was zij ook langs dit erf vervangen door een ijzeren hek, hoewel de oude fundering nog aanwezig was. Bovendien heeft de muur hier een „bedolven voet", doordat er een verhoogde afvoerleiding vóór is aangelegd; bij het herstel kon déze ontsiering echter niet ongedaan worden gemaakt. Wel is de vrijheid genomen de muur door de poort, waardoor U allen zijt binnengekomen, te onderbreken. Men mag hopen, dat dit partiële herstel der muur gevolgd moge worden door een meer volledige.

Verder herkent U dan in de pendåpå, met de smalle even verhoogde pringgitan en de daarbij aansluitende dalem, het centrum van de Javaanse woning, zoals ik U dat daar straks beschreef; het is hier evenwel, door de beperkte terreingrootte, belangrijk kleiner dan bij een pangeranswoning, en heeft meer de afmeting van dat in het huis van een welgestelden middenstander. De pendåpå-zelf, waarvan het houtwerk hopelijk later door snijwerk zal worden veredeld, zal daarbij bovenal dienen voor voorstellingen, bijeenkomsten en dg., en daardoor niet zozeer als expositieruimte kunnen worden benut; in verband met deze doelstelling is zij gemaakt in de vorm limasan, met acht hoofdstijlen (en niet in de voor woningen meer gebruikelijke vorm djåglå, met vier hoofdstijlen). Doch behalve voor dit praktische gebruik, zijn deze ruimten bovenal bestemd om, als in een levensgroot model, een der belangrijkste motieven der Javaanse bouwkunst te tonen, en daarbij tevens, vooral in de dalem, de sfeer te scheppen, die voor het beseffen hunner betekenis, en als juiste omgeving der daar geëtaleerde, zo belangrijke voorwerpen, vereist is. Daar in de dalem is dan ook niet geschroomd om de praktische museumseis van ruime en gelijkmatige verlichting achter te stellen bij die van de stijlvolle ruimtestemming, welke een gedempt licht verlangt. Voor de zorg aan deze dalem besteed, zijn wij dan ook beloond door het prachtige, historisch waardevolle en vereerde bruidsbed, dat door Z. H. den Sultan voor de petanen ter beschikking is gesteld.

Zijn aan de vleugel met kantoor- en woonruimten naast pendåpå en dalem, die ook in het aanzicht vanaf de Aloen² een grote rol speelt, eveneens zo veel mogelijk laat-Javaanse stijlvormen aangewend — bv. is, om de woning uitzicht te geven over de Aloen²-muur, een panggoeng (paviljoen met verdieping) toegepast —, zo kon in de achter de dalem liggende expositiezalen de bedoeling, het museum zo Javaans mogelijk te doen zijn niet meer reëel worden verwezenlijkt; daar moest slechts van het oude gebouw met zo min mogelijk kosten iets bruikbaars worden gemaakt,

Hierbij was het echter een grote han-

dicap, dat aan een der eerste eisen van een goede museumnieuwbouw niet kon worden voldaan: nl. dat deze geheel berekend wordt op de daarin onder te brengen kollektie. Dat kon daarom niet, wijl die kollektie er nog niet was; voor een groot deel is zij eerst tijdens de bouw bijeengegaard, en zij moest dus later in de toen reeds voorhanden ruimten worden ondergebracht; slechts de wajangkollektie maakt hierop in hoofdzaak een uitzondering.

Behalve dat dus de opstelling niet aan hoge eisen kan voldoen, omdat het gebouw er niet nauwkeurig op kon worden berekend, zal ook de grootte van het komplex U tegenvallen. Oorspronkelijk heeft het nl. zeer bepaald in de bedoeling der Museumskommissie gelegen, om, geheel in aansluiting tot de moderne museumsopvattingen, te geraken tot een ruime, niet-opeengedrongen etalering der voorwerpen; en wel omdat vooral voor de belangstellende leek — dus juist voor hem, voor wie het museum in de eerste plaats bestemd is — een aangename bezichtiging mogelijk zij en hij niet door een profusie verward worde. Doch het is niet te verwonderen, dat eenmaal met een kollektie beginnende, het ethnografisch zo enorm rijke Java en Bali reeds dadelijk veel en veel meer aan zeer interessants opleverden, dan in de hier beschikbare ruimte op die wijze is te etaleren. Zo is er eigenlijk reeds dadelijk een tekort aan ruimte, dat in het ene opzicht even verblijdend is, als bedenkelijk in 't andere.

Zowel nu in dit verband, als indachtig aan wat ik zo straks gezegd heb over de wenselijkheid van een authentiek-Javaanse museumbouw, en over de medewerking van kompetente Javáánse architekten aan zulk een bouw, wil ik dan deze verantwoording afronden met aan te halen, dat de meergenoemde Museumskommissie reeds in haar advies om tot deze bouw te besluiten, opmerkte, dat hier slechts een „t ij d e l ij k e o p l o s s i n g" kon en mocht worden nagestreefd. „Noch aan de toekomstige ruimte-behoefte", meende zij, „noch aan den eisch van een gebouw van geheel passend karakter kan hier worden voldaan. Al zal het museum zich hier wel in een eerste periode van tien à twintig jaar behoorlijk kunnen ontwikkelen, zo dient voor de d e f i n i t i e v e vestiging het oog gevestigd te blijven op een geschikte o u d - J a v a a n s c h e b e h u i z i n g".

Ik moge U dus verzoeken bij Uw oordeel hiermede rekening te houden.

Alvorens, Vergadering, deze kleine lezing te beëindigen, zou ik, in verband met wat ik te voren heb uiteengezet, wel een wens willen uitspreken.

Ik merk daarbij op, dat het Java-Instituut in de jaren van zijn bestaan, zeker ook door de oorzaken die ik reeds heb genoemd, aan de laat-Javaanse architektuur betrekkelijk weinig aandacht heeft besteed; zelfs zijn kleine doch fraaie kollektie van foto's is tot nu niet tot zijn recht gekomen. Doch daar staat dan thans tegenover, dat de welbewuste toepassing dier stijl aan dit gebouw toch wel een sprekende kultuurdaad is.

Een daad, die hier te Jogja te meer betekenis heeft, waar verschillende bouwwerken in de laatste jaren opgericht vanwege het hoogste Javaanse gezag te dezer plaatse, juist bepaald een Westers karakter dragen.

Doch de wens, die ik dan zou willen uitspreken, is nu deze: dat die daad van het Java-Instituut, die een openlijke erkenning door het meest bevoegde lichaam beduidt van de kulturele betekenis dezer Javaanse bouwstijl, nu ook verder k r a c h t i g m o g e d o o r w e r k e n:

dat die daad daartoe in de eerste plaats weerklank moge vinden in de Vorstenlandse wereld, opdat men zich daar bewust worde, hoe ook de impulsen

tot vernieuwing en verrijking der Javaanse bouwkunst vooral van Sâlâ en Jogja kunnen uitgaan;

dat zij dan weerklank moge vinden bij de inheemse en andere bestuurderen ook in de Gouvernementslanden, en hen aanspore om de bouwopdrachten voor het volk, waarover vooral zij de zeggenschap hebben: de ambts- en volkswoningen, de moskeeverbouwingen, de regentschapskantoren, de pasars, de bale desa, de stedelijke wijkkantoren enz., om ook die alle dienstbaar te maken aan de werkelijke volks-kultuurbevordering;

dat zij niet minder weerklank moge vinden bij de leidende figuren uit de nationale beweging, waarvan het zo verblijdend is hier meerdere aanwezig te zien; opdat zij mogen beseffen hoe ook op dit gebied de wederopvatting van de band met de eigen kultuur en hare ontwikkeling, geen verarming en verstarring behoeft te betekenen, doch de zekerste weg is naar innerlijke versterking en ontplooiïng;

dat zij ook weerklank moge vinden bij de middenstand en de grote massa, doordat die er, onbewust, een prikkel in voele om te blijven bij, of terug te keren tot de traditionele bouwwijzen, maar dan verstandig gemoderniseerd;

dat zij weerklank moge vinden bij de inheemse bouwers, opdat die zien dat zij ook zó iets aantrekkelijks kunnen maken, en daarbij hun volk béter dienen;

en dat die daad mede, en niet 't minst, weerklank moge vinden bij het technische onderwijs, van laag tot hoog; opdat de beschamende toestand een einde neme, dat de Inlandse afkomeling van de ambachtschool niets van de gewone kampoengbouw weet, de abituriënt der lagere technische scholen niets leert van de typische inheemse konstrukties, en de jonge Indische ingenieur volkomen vreemd staat tegenover de bouwstijlen van zijn eigen land.

Zo moge ook in déze richting het museum van het Java-Instituut zijn taak vervullen.

Ik heb gezegd.—

Na den Heer Karsten voor zijn voordracht, die van wijder strekking en meer beteekenis dan een verantwoording over den bouw van het museum bleek te zijn, dank gezegd te hebben, verzocht de Voorzitter Z. H. den Sultan en de overige aanwezigen tot de bezichtiging van het museum over te gaan.



DE BEKSAN-VOORSTELLING.

Eerste Beksan.

Golèk-dans. [1])

Deze dans is nog zeer jong en een vondst van den laatsten Pangéran Mangkoeboemi van Jogjakarta. Men zag hem dan ook het eerst uitgevoerd worden in zijn Dalem. Oorspronkelijk gegeven als een soort toegift na een of andere groote uitvoering, is hij nu geworden een dans op zichzelf. M. a. w., werd hij vroeger beschouwd als een dans van het tweede plan, tegenwoordig vormt hij juist de clou van vele feestavonden.

De danswijze volgde in den beginne hetzij die van den welbekenden Klanadans (maar door een vrouw uitgevoerd), hetzij die van de „tlèdèk" (de z. g. „djogèd-tlèdèkan"). Mettertijd heeft men die beide danswijzen door elkaar gemengd tot één: de Klana-tlèdèkan. Toen deze zijn intrede deed in den Kraton, zijn de ruwere kanten ervan nog wat verfijnd geworden.

De Golèk-dans is dus een zuiver Jogjasche vrouwendans. De Kraton echter handhaaft nog streng de traditie van het doen uitvoeren van vrouwendansen door dansers in travestie, (de Bedaja-

1) Niet te verwarren met de Wajang-Golèk.

dansen te beschouwen als uitzondering). Zeer merkwaardig is, dat deze dans op het oogenblik stormenderhand Sala verovert.

Er vallen in te onderscheiden 3 verschillende phasen:

1e phase: Het opkomen van de danseres.

(Een der zangeressen zingt als inleiding de melodie (Bawasekar) Tjitramengeng, waarop de gamelan invalt met Ajak-Ajakan gérongan Kinanti-Pamoelarsih.)

2e phase: De eigenlijke dans. Maar vóór dat deze een aanvang neemt, zingt de „Kanda" (= verhaler) op de melodie Dandanggoela het volgende:

Karsa-dalem Kangdjeng Sri Boepati,
Keng Sinoewoen Hamengkoe Boewana,
Sénapati Ngalagané Doerrachman Sajidinoeng,
Natagama Klifatoelahi, Ping hasta Koemendoernja
In de Orde loehoeng Néderlansen Léjo-nira,
Groot-Oppisir pan de Orde Nasaoning
Mèt silperen Stèr-rira.

Grootkris dèr Mèklenboereg linoewih
Sehis Orde pan Wèndise Kroon,
Grootkris pan Konenglekené Kambodja, Groot-Opsir-noeng
Pan Orde pan de Kroon Sijemming, Groot-Oppisir Ordenja
Pan Léjopol-loehoeng, Hèt Grootkrèïs pan de-nira
Swarte Stèr pan Béne toehoe amantesi,
Myang Groot-Oppisir-rira

Pan de Orde pan Wasa masinggih
Ha pan Swéden saha ingkang Djéndral-
Majorring wadya-balané Djeng Radja-Poetri hanoeng,
Hangrenggani Joegyakartadi;
Karsa-dalem Djeng Soeltan mahyaken linoehoeng
Mring pra Bestuur pakempalan Java-Insetituut
Mangké amoerwani bikak moeséjoem-mira.

Nèng Ngajoegya sinoeng langen hadi
Beksa Golèk myang beksan prangngira
Resi Tjiptaning mengsahé Kilatawarna praboe,
Hapradondi hamoenah kang wil Digtya poe Mamangmoerka,
Kalawan prangipoen Sang Praboe Pratala Marjam
Mengsah Radèn Trihangga wanara sekti.
Jata pambikak-ira.

Kang moeséjoem kapingsat kang hari
Rebo Wagé Nopèmber kang tjandra,
Tata tri ngambar tjiptané ingkang rinenggèng kidoeng,
Hamoedrawa nrap silèngngarsi, golèk rinenggèng warna,
Sinoembagan loehoeng, minoenni kang bawaswara
Rarasnja roem rinambang paworring gending
Brangtahasmara kongas.

(Hierna zingt weer een zangeres vooraf de melodie (Bawa-sekar) Brangtahasmara, waarop de gamelan invalt met Lambangsari.)

3e phase: Het weggaan van de dansers.

(Nu zingt één der zangers als inleiding de melodie (Bawaswara) Pronnasmara, waarop de gamelan invalt met Ajakajakan gérongan Doermarangsang).

Tweede Beksan.

Een fragment uit de lakon: „Mintaraga" (of Ardjoena verricht ascese): en wel de strijd tusschen Mintaraga en Vorst Kilatawarna.

De Oppergod Batara Goeroe wil de kracht van den kluizenaar Mintaraga op de proef stellen. Om dit doel te bereiken neemt hij de gedaante aan van Vorst Kilatawarna. Een prachtige gelegenheid tot een treffen doet zich voor: Hij bemerkt, dat Mintaraga juist in een strijd gewikkeld is met het zwijn Mamangmoerka. Dit is eigenlijk een raksasa, de afgezant van den reuzen-vorst Winatakwatja om Mintaraga's zegen te vragen voor het huwelijk van genoemden Vorst met de hemelnimf Dèwi Soepraba. Dit verzoek heeft Mintaraga geweigerd; vandaar het gevecht. De afgezant-raksasa is door Mintaraga's wondermacht veranderd in een zwijn.

1e scène: Mintaraga en het zwijn Mamangmoerka treden op.
Er ontstaat een gevecht, waarin Mintaraga door het zwijn wordt weggeslingerd.
Beiden af.

2e scène: Vorst Kilatawarna treedt met pijl en boog in de hand op. Van verre bemerkt hij de twee strijdenden; hij verheft zich in het luchtruim, teneinde zich op een gunstig oogenblik in den strijd te mengen.
Af.

3e scène: Mintaraga valt neer.
(Tot hiertoe wordt gespeeld Srebegan.)
Hij herstelt zich van zijn val, en ordent zijn kleeding.
(Eén der zangers zingt de melodie:
Pangkoer, 2 strofen.)

Dan verschijnt Mamangmoerka weer (Srebegan); hij heeft Mintaraga gevolgd. Het gevecht begint opnieuw. Mintaraga schiet zijn magischkrachtigen pijl af op zijn tegenstander. Op hetzelfde oogenblik echter heeft ook Vorst Kilatawarna een pijl op het zwijn afgeschoten. De twee pijlen treffen het dier doodelijk. Beide ksatrya's loopen naar het dier toe, en betwisten elkaar de buit. Er ontstaat een gevecht. Maar eerst voeren beiden een strijddans uit.
(De gamelan speelt: Poespawarna, overgaand in Srebegan wanneer het gevecht begint.)

Vorst Kilatawarna wordt verslagen.
(Het weggaan der dansers wordt begeleid door Praboemanoekma.)

Derde Beksan.

Een fragment uit de pedalangan: „De dood van Vorst Pratala Marjam".

Vorst Pratala Marjam heeft van zijn vader, den bekenden Vorst Rawana uit het Ramayana, de opdracht gekregen zich aan het hoofd te stellen van een leger om Vorst Ramawidjaja en diens broeder Laksmana te bestrijden en zoo mogelijk te dooden. Eén der apenaanvoerders, Radèn Tryangga, een zoon van Hanoman, komt Pratala Marjam tegemoet en doodt hem.
(Gamelanwijs bij het opkomen en weggaan: Gèger Sekoeta.
Gedurende den strijddans: Praboewibawa.
Tijdens het gevecht: Srebegan, overgaand in Gangsaran.)

Het BESTUUR van het JAVA-INSTITUUT,

door overstelpende belangstelling getroffen bij gelegenheid van de opening van het museum SÂNÂ-BOEDÂJA,

en voor deze belangstelling ten zeerste erkentelijk,

hetzij deze belangstelling zich uitte door persoonlijke tegenwoordigheid bij dan wel door afvaardiging van vertegenwoordigers naar de plechtigheid en feestelijkheden,

hetzij door telegrafische dan wel schriftelijke gelukwenschen,

heeft deze erkentelijkheid slechts voor een klein gedeelte kunnen vertolken op den openingsochtend zelf,

en bevindt zich in de onmogelijkheid eenieder der belangstellenden persoonlijk den hem toekomenden dank te brengen.

Dus moge het hier samenvatten zijn dankbetuiging,

aan

Zijne Excellentie den Gouverneur-Generaal van Nederlandsch-Indië,

aan

den Vice-President en Leden van den Raad van Nederlandsch-Indië,

de, bij de plechtig- en feestelijkheden aanwezige of vertegenwoordigde, Vorstenlandsche Zelfbestuurders,

Directeuren van Departementen van algemeen bestuur en Oud-directeuren, met name: de heeren A. Mühlenfeld en prof. Mr. J. J. Schrieke,

den huidigen, en den onlangs afgetreden Algemeenen Secretaris,

Gouverneurs en overige tot het Europeesche Binnenlandsch Bestuur behoorende autoriteiten en verdere leden van dat Binnenlandsch Bestuur,

Militaire autoriteiten en verdere officieren,

Leden van de rechterlijke macht en autoriteiten en ambtenaren behoorende tot de onderscheiden civiele diensten,

Regenten der Gouvernementslanden op Java en Bali, en verdere leden van het Inheemsche Binnenlandsch Bestuur,

Rijks- en Hofgrooten der Javaansche Vorstenlanden,

Leden van den Volksraad,

Burgemeesters en verdere gemeentelijke of provinciale autoriteiten,

Vertegenwoordigers van handel, nijverheid en verkeer,

Bestuurders en vertegenwoordigers van bevriende wetenschappelijke of kunstminnende genootschappen en vereenigingen,

Aan de sprekers van de ochtendbijeenkomst,

Aan in Holland verblijvende en hier te lande gevestigde, danwel doortrekkende geleerden,

Aan heeren journalisten,

En aan alle overige bij de opening aanwezige dames en heeren.

Het Bestuur van Het Java-Instituut verzoekt hun allen de verzekering van de oprechte erkentelijkheid van Bestuur en Leden wel te willen aanvaarden.

TWEEDE BALISCHE DANSAVOND.

Teneinde ook aan het, al dan niet Inheemsche, publiek, voorzoover niet lid van het Java-Instituut zijnde, gelegenheid tot kennismaking met de Balische danskunst te geven, heeft op den avond ná de eigenlijke feestelijkheden ter viering van de opening van Sånå Boedåjå, een tweede Balische dansuitvoering plaats gevonden, toegankelijk tegen matig entree.

Uitgevoerd werden:

I Gong-gĕbyar-dans. (Zie hiervóór, op blz. 201.)

II Lègong-dans. (De dans werd in dit geval geacht een fragment weer te geven uit het verhaal Tjalon-arang. De drie danseresjes zouden voorstellen: Tjondong, een vrouwelijke bediende; Maling Magoena, door Vorst Ĕrlangga afgezonden om de heks Tjalon-arang, die een ziekte onder de bevolking verspreidde, te bestrijden; de Heks zelve. — De begeleiding werd opgegeven te bestaan uit de gamĕlanstukken: 1 Bapang, 2 Doerga, 3 Pĕlajonan, 4 Bija kalang, 5 Toendjang.

III Baris-dans. (Dit dansspel stelde voor een fragment uit het verhaal der Ascese en verzoeking van Ardjoena. Er traden eerst op enkele bedienden; vervolgens Ardjoena zelf om na zijn groote begindans tapa te verrichten, de verzoeking door twee hemelnymfen weerstaande. Daarna de in een everzwijn veranderde d.w.z. door een masker als zoodanig gekarakteriseerde, raksasa Momong Simoeka, en tenslotte Sjiwa in de gedaante van Kirataroepa. Na zoo'n zelfde groote dans geraakte deze met Ardjoena in het bekende conflict over het door beider pijl gevelde dier. Bij het hieruit voortvloeiende gevecht bleef Ardjoena in de meerderheid. — De begeleiding bestond volgens opgave uit dezelfde stukken als bij den Baris-dans, hiervóór, op blz. 202.)

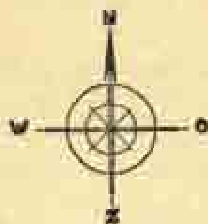
IV Topèng-dans. (Deze vertooning stelde voor den strijd tusschen het Balische rijk Gèlgel en het Oost-Javaansche Blambangan. Er traden op Dalem Batoe Renggong, de vorst van eerst genoemd rijk, met twee bedienden, en vervolgens de door hem ontboden patih Kyahi Goesti Oelaran, wien hij opdroeg naar Blambangan te gaan. Het tweede tooneel speelde in Blambangan, waar Vorst Dalem Djoeroe met twee bedienden de booze plannen van Gèlgèl besprak. Verschijnen van Goesti Oelaran. Strijd. Nederlaag van Dalem Djoeroe. — Begeleiding dezelfde stukken als hiervóór, op blz. 202, sub IV opgegeven.)

(Van de in het programma op blz. 10 opgesomde Balische danspelen, heeft dus alleen de „Ardja"-vertooning, betreffende het verhaal „Pandji Poemirang" niet plaats gevonden.)

MUSEUM J.I. JOGJAKARTA PLATTEGROND

SCHAAL





De bezoeker van het museum vindt op bovenstaanden plattegrond de indeeling van het museum aangegeven.

Elke zaal heeft genummerde kasten, waarin of waarboven de tentoongestelde voorwerpen door nummers gekenmerkt zijn.

In elke zaal en bij elke kast vindt men een lijst, waarop naam en herkomst van de tentoongestelde voorwerpen zijn aangegeven. Het ligt in de bedoeling, gelijk voor de Oudhedenafdeeling reeds geschied is, ook voor de overige afdeelingen catalogi uit te geven.

Het Museum van het Java-Instituut SÂNÂ BOEDÂJÂ, Aloen-aloen Noord te Jogjâkartâ, is **dagelijks geopend :**

's ochtends van **8** tot **12** uur,
's middags van **4** tot **6** uur,
(Zondag **'s middags** gesloten),

tegen betaling van: f —,25 voor Europeanen en Vreemde Oosterlingen, en van f —,05 voor Inheemschen.

Schoolkinderen, begeleid door hun onderwijzers, betalen, mits er van het voorgenomen bezoek **tijdig** is kennis gegeven aan het Secretariaat, de niet-Inheemsche vijf cent en de Inheemsche 2½ cent **per persoon.**

Leden van het **Java-Instituut** genieten vrijen toegang op vertoon van de laatstverschenen contributiekwitantie.

De jaarlijksche contributie bedraagt, met inbegrip van het abonnement op „DJÂWÂ", **in minimum** (na overleg met den secretaris van het Bestuur) f 10. —

GESCHENKEN VOOR DE OUDHEIDKUNDIGE EN VOLKENKUNDIGE VERZAMELING

(Alfabetisch Gerangschikt.)

Anak Agoeng I Dèwa Ktoet Ngoerah, bestuurder van Bangli	Draagstoel Beeld (hout)	Bali
Ir. E. J. van der Beek	Baṭikrek	Oost-Java
Anak Agoeng I Goesti Poetoe Djlantik, bestuurder van Boelèlèng	Ploeg (model) Juk (model) Eg (model)	Noord-Bali
J. S. Brandts Buys	Middenbalk van een dakstoel Koperen deurbeslag	Wânâsâbâ Madoera
J. W. van Dapperen	2 Maskers	Tĕgal
Ki Adjar Déwantârâ	Garoeḍâ (hout) Foto's van Bĕḍâjâ en Sĕrimpi	Jogjâkartâ
Prof. Dr. R. A. Hoesein Djajadiningrat	2 Kleerenkastjes, behoorende bij bruidsbed	Soerâkartâ
P. A. Djâjâkoesoemâ	2 Krissen van Sultan Hamĕngkoe Boewânâ VII van Jogjâkartâ	Jogjâkartâ
Anak Agoeng Ngoerah Agoeng, bestuurder van Gianjar	Portret Draagstoel 12 Beeldjes	Zuid-Bali
W. M. v. Griethuyzen	Deurbeslag	Madoera
P. A. Hadikoesoemâ	Kris van Sultan Hamĕngkoe Boewânâ VII van Jogjâkartâ	Jogjâkartâ
J. A. Houbolt	Versiering uit zachte steen	Bali
Anak Agoeng I Goesti Bagoes Djlantik, bestuurder van Karangasĕm	Portret Weefsel (oud) Weefsel (nieuw) 4 Beelden van sânâ-hout, waaronder Siwa, Brahma en Wisnoe	Bali
I Dèwa Agoeng Tjokorda Oka Geg, bestuurder van Kloengkoeng	Masker	Zuid-Bali
Dr. G. H. R. Koenigswald	Praehistorica (obsidiaanmicrolithen) Tarawangsa	Bandoeng Garoet
Z.H. P.A.A. Mangkoenagârâ VII	Portret 6 Maskers	Oost-Java

Ir. J. L. Moens	Klompen (paar) Klamboehaken	Madoera
	5 Waaiers	Madoera Djapårå
	Waaiersteel	Madoera
	Gedenkbord (1000ste sterfdag G. K. R. Bĕndårå) Gedenkkom Gedenkbord	Jogjåkartå
	Sleutelplaat	Oost-Java
	Haak met kålå-kop	Jogjåkartå
Stedelijk Museum Soerabaja	Dogkar (model)	Soeråbåjå
H. Overbeck	5 Bronzen oud-Jav. lampjes	Oost-Java
	1 Dakonspel	Madoera
Z. H. P. A. A. Pakoe Alam VII	Geschilderd portret	
	Draagstoel van Pakoe Alam I	Jogjåkartå
	Houten wand	Jogjåkartå
	2 Gedreven kommen	Koetå Gĕdé
	Tabaksdoos met kalkdoos	Jogjåkartå
Prinses Pakoe Alam VII	Tjindé Hoofddeksel Sĕrimpi	Soeråkartå
R. Parwåtå	15 Pasmunten	
's Lands Plantentuin	Seinblok	Buitenzorg
Ki Pawiråhardjå	Zilveren bak	Koetå Gĕdé
Mevr. A. J. Resink-Wilkens	40 Antieke olieglazen	Jogjåkartå
Dr. F. W. Royen	Rĕbabstandaard	Jogjåkartå
Rijksbestuurder van Jogjåkartå	2 Beelden (Krĕsnå en Ardjoenå)	Jogjåkartå
	4 Consolen	Jogjåkartå
L. van Santen	Rijstschuur, woning en stal (model)	Buitenzorg
Ir. P. H. W. Sitsen	Lampstandaard Schrijftafelgarnituur	Djapårå
Ir. Soerachman	2 Beelden	Lombok
R. A. A. Soeriå, regent van Pekalongan	6 Bronzen slagplaatjes IJzeren gewichtjes van een vischnet Bewerkte koperen doos	Batang
Z. V. H. de Soesoehoenan van Soeråkartå	Geschilderd portret	Soeråkartå
Dokter Soetåmå	Lampstandaard	Soeråbåjå
J. J. Stigters	5 Geweren en sabels (oud model)	

Z. H. de Sultan van Jogjåkartå	Geschilderd portret Bruidsbed van Sultan Hamĕngkoe Boewånå I van Jogjåkartå Bruidspaar (beelden) Symbolisch verbeeld jaartal (tjåndråsĕngkålå) bij bruidsbed: 1691 (A. D. 1761). Idem opening museum: 1866 (A. D. 1935) 2 Waterkruiken 2 Kwispedoors 2 Rijstpotten Deurwachter Kalasan (copie) 12 Oude Javaansche en Europeesche lampen	Jogjåkartå
Tjokorda I Goesti Ngoerah Ktoet, bestuurder van Tabanan	Weefsels	Zuid-Bali
Regentschapsraad van Tasikmalaja	Een partij vlechtwerk (hoeden, tasschen, sigarenkokers, mandjes) Een aantal weefsels, (gordijnen, servetten, handdoeken, tafelkleeden enz.)	Tasikmalaja
P. A. Tédjåkoesoemå	2 Paarden voor Djatilan-voorstellingen	Jogjåkartå
R. A. A. Iskandar Tirtåkoesoemå, regent van Karanganjar	Balken van sånå-hout	
Topografische Dienst	Kaart van Java en Sumatra	

SCHENKERS VAN BOEKWERKEN.

Boekhandel G. C. T. van Dorp & Co. Semarang
Boekhandel Kolff-Buning, Jogjåkartå
Departement van Onderwijs en Eeredienst
L. van Santen
R. Sosrådanoekoesoemå
„Volkslectuur"

BRUIKLEEN

Mevrouw D. Citroen-Dencher	Zuilvoet (leeuw) Kris Boekwerken	Zuid-Bali Soeråbåiå
Prof. Dr. R. M. Hoesein Djajadiningrat	Krissenkast	Soeråkartå
Het Gouvernement van Nederlandsch-Indië	13 Steenen beelden	Blitar Jogjåkartå Magĕlang Ngandjoek Toeloeng Agoeng

Gouverneur van Jogjakarta	2 Compagnieskasten	Vorstenlanden
Handelsmuseum (Departement van Economische zaken)	Verschillende soorten en kwaliteiten benzoë, gambir, tapioca, suiker, katoen, damar, aetherische oliën, monsters rottan 36 Diapositieven	(Onderscheiden streken)
Houtvester van Goenoeng Kidoel	3 Bruggen (model) 1 Brandtoren (model) 1 Huis van een loerah (model)	Goenoeng Kidoel
S. Koperberg	Pĕlangi 4 Tjindé	Tjĕrbon
	Dienstband	Jogjåkartå
	Buikband	Grĕsik
	Waaier	Bali
	2 Lezenaars	Batavia
	2 Hoofddeksels	Bali
	2 Hoofddeksels	Tanggĕran
	Kom	Madoera
	Deurbeslag (2 stel)	Oost-Java
	2 Sprenkelaars voor reukwater	Madoera
	Boekwerken	
Vereeniging Kriḍå Bĕkså Wiråmå	Kleedingstukken en sieraden voor Sĕrimpi	Jogjåkartå
Afd. Nijverheid, Departement van Economische Zaken	Een aantal voorbeelden van baṭikbewerking	Jogjåkartå
Buitendienst en Batikproefstation der Afd. Nijverheid, Departement van Economische zaken	Koetsiershoeden	Buitenzorg
	Baṭik toelisan	Djatibarang Jogjåkartå Klatèn Koedoes Pĕmalang Wånågiri
	2 Baṭik's (bekroond)	Jogjåkartå Soeråkartå
	Tafellooper	Koedoes
	Weefsels	Soeråkartå Sragèn
	Pandan-matten	Bawéan Buitenzorg Rådjåpolah
	Pajongs	Tasikmalaja
	Partij aardewerk enz. (pannen, tegels, trachiet, baksteenen)	Kĕboemèn Padalarang Palimahan Plèrèd Tjiloear Wĕliri
	Partij hoeden voor de Java-markt Partij pandan-hoeden voor export Partij bamboehoeden voor export	Tanggĕran

Buitendienst en Batikproefstation der Afd. Nijverheid, Departement van Economische zaken	Partij mandjes en vazen (vlechtwerk) Partij stukken gelooid leder (van padden, leguanen, krokodillen, slangen)	Tasikmalaja (Onderscheiden streken)
	Weefsels :	Brěběs Koedoes Koetåardjå Soeråkartå Sragèn Tidjoelang
Raden Ajoe Soemèri	3 Houten paneelvullingen Wajang bèbèr	Těgal
Sultanaat van Jogjåkartå	Een groot aantal beelden, bronzen en koperen voorwerpen, gouden ringen, oorbellen enz.	Jogjåkartå en omstreken

ONDERRICHT EN PRAKTISCHE BEOEFENING BIJ INHEEMSCHE KUNSTEN.

Het onderstaande is de vertaling van een opstel uit het „Bulletin de l'Académie des Sciences Coloniales" (dl. XVI) van M. George Groslier, Directeur des arts Cambodgiens.

De groote overeenkomst, tusschen de vraagstukken, welke zich voordoen ten aanzien van de inheemsche kunsten in Achter-Indië en die hier te lande, deed die vertaling wenschelijk schijnen. Men zie ook het door Dr. Bosch hiervóór (blz. 217 vv.) opgemerkte. (Red. Dj.)

I. Het stelsel.

1). Hoe een inheemsche kunst, die aan het verdwijnen is, te steunen?

In 1917-1918 werd de toestand der Cambodjasche kunsten zoo kritiek bevonden, dat het Protectoraat móést ingrijpen. Het betrof al niet meer het tegengaan van een snel verval, doch haar onmiddellijke verdwijning welke verhinderd moest worden. Het was te laat om dit met onderwijs alleen, zelfs het voortreffelijkste en overvloedigste te bereiken. Daarvoor waren er te véél doodelijke wonden die alle gelijktijdig behandeling vereischten. Verschillende maatregelen moesten genomen worden en om hun samenhang te verzekeren moesten zij vereenigd worden tot een stelsel.

Toch had men feitelijk te maken met een vraagstuk met slechts één onbekende, namelijk de origineele kunst zelf. Vijftig jaar Westersche invloed had haar doen ontaarden. Nergens waren meer eigen kunststroomingen merkbaar. Waar kon men bij deze zieltogende en plotseling verbasterde kunst nog de kiemen vinden welke voor opbloei vatbaar waren, de druppels zuiver bloed? Welk middel moest men aanwenden zonder te riskeeren dat de toestand nog erger en verwarder werd? En al is het onderwijs in een kunst zeker een der middelen om haar toekomst, althans haar bestaan te verzekeren, men moet toch weten wàt te onderwijzen, hoe, en aan wie!

De eerste zorg van het stelsel moest dus zijn de ònbekende te leeren kènnen, maar haar daarbij in haar wezen te laten, haar benaderend als een sfeer, een wereld, waar men niet in kan dóórdringen zonder haar te verbreken. En daarna de obstakels die haar in haar beweging hinderen op te sporen om ze weg te nemen. Eenmaal vrij, zou die wereld een beweging krijgen welke het Protectoraat eerst slechts zou hebben na te gaan, om haar vervolgens te leiden. Mocht de proef niet slagen, dan zou tenminste de kunst niet zijn áángetast en intact blijven voor nieuwe proeven.

M.a.w. speciáál het onderricht moest dus vrij zijn van Westersche methoden en kon alleen worden opgedragen aan Inheemschen. Geen veranderingen mochten worden gebracht in hun praktijken, noch in hun gereedschap, noch in het gebruikte materiaal. Daar onmiddellijk moest worden ingegrepen had deze opvatting aangaande de onderwijsstof bovendien het voordeel, dat de actie van het Protectoraat werd vereenvoudigd in afwachting van de resultaten van nadere, meer van buiten af te nemen maatregelen. Het eerste punt van het stelsel kwam dus neer op een eerste stap tot langzame reorganisatie.

2). Probleem van het nieuwe onderwijs in Cambodjasche kunst.

Vooropgesteld zij, dat het contact van den inlandschen ambachtsman en den leerling, die elkaar zoeken in onderling vertrouwen zonder dat eenige Westersche invloed zich hierin mengt, het „klimaat" vormde waaronder een inheemsche pedagogie overeenkomstig de eigen gebruiken zich op dat oogenblik ter plaatse kon ontwikkelen. Maar op welke concrete voorbeelden zou zij kunnen steunen, wat zouden de getuigstukken der gebezigde vormen zijn, die zij behoefde? In paragraaf 5-10 zal de lezer den toestand terzake van het land op dat tijdstip leeren kennen, zijn gebrek aan bekende moderne kunstvoorwerpen die men kon te zien krijgen.

In dit verband was het even noodig een museum te stichten als een school. Maar dan een museum dat zich niet zou beperken tot het verzamelen van historische, reeds beroemde voorwerpen uit ouden tijd, maar alle getuigstukken zou verzamelen, die nog restten, van dien ouden tijd af tot op den huidigen dag. Beschikte men over een ruime keus van beelden, snijwerk en bronzen voorwerpen uit de VIde—XIIIde eeuw, naarmate men het heden naderde, werd dit aldoor minder. De omvang van het verval van de Cambodjasche kunst liet zich ook op déze wijze vaststellen.

Door een museum en een school op den geschetsten grondslag zou men zeker de Cam-

bodjasche kunst in haar geheel onder zijn hoede nemen, haar, zooals zij zich in het verleden had ontwikkeld, en zooals zij zich in origineele kunstwerken van den lateren tijd toonde, direct aan haar natuurlijke erfgenamen onder de oogen brengen. De breuk, door Westerschen invloed en tegenwoordige levensomstandigheden in de ketting der traditie geslagen, werd gelascht, en, wij wijzen hier met nadruk op, zonder dat de inmenging van het Protectoraat tot den kern van het samenstel reikte, zonder dat men in de werkplaatsen ophield met op zijn Cambodjaasch te spreken en werken en zonder dat kunstvoorbeelden werden gegeven die niet inheemsch waren, al werd er ook ver teruggegrepen in den tijd.

3). De urgentie der te nemen maatregelen.

Naar een Fransche spreekwijze het populair uitdrukt, men redde tenminste de meubels uit den brand. De overwogen maatregelen waren door dringende noodzaak voorgeschreven. Zij doelden niet op de toekomst. Zij konden toegepast worden, zelfs al wist men niets af van andere oorzaken van achteruitgang, en onverschillig wat het karakter van den Inlander ook was.

Traditionalist, als hij scheen, werd hij in staat gesteld zijn traditie te volgen. Maar daarom lette hem toch niemand, er van af te wijken.

De kunst was zoodoende in haar wezen beschermd, haar organisch leven aldus verzekerd, of, wil men, uit doodsnood gered. Maar waarop kon men steunen om van buiten af vat te krijgen op die kunst? Welke aangrijpingspunten bood de psychologie van den kunsthandwerker? Welke oorzaken van achteruitgang moest men wegnemen en hoe? Kortom, hoe kon men de Cambodjasche kunst tot nieuw sociaal leven roepen?

4). De psychologie van den ambachtsman en de aard van zijn kunst.

De kunst in Cambodja was naar zijn wezen gebruikskunst. In het dorp kwam ze evenzeer te pas aan het weven van een stuk goed als aan het maken van een grobak. De beeldhouwer versierde evengoed een bel voor een olifant als de boom van een weefgetouw. Het handvat van een sikkel werd met evenveel zorg gelakt als een sirih-doos. Nog te meer was de kunst overal tegenwoordig in den tempel, van de proporties van het houtwerk af, tot in de makelij van de kandelaars toe. Er waren geen specifiek religieuze of wereldlijke motieven om het zoo te zeggen; de lotus, de naga, de olifant, de mythische helden, versierden zoowel den sjerphanger van een rijkaard als het voetstuk van den Boeddha, een godshuis zoowel als dat van den mandarijn.

Deze zoo algemeene en alom tegenwoordige kunst was aan wetten gebonden. Nooit copieerde ze de natuur. Alles was er in voorzien en geordend door de traditie. Zelden of nooit schiep zij iets onverwachts of gaf zij iets weer, eigen aan een individu. En zoo werd ze in het verloop van haar buitengewoon trage ontwikkeling hoe langer hoe starder. Hierdoor kwam het dat de werkman in het geheel geen bizondere persoonlijkheid was en nooit een „schepper" in de beteekenis welke wij in het Westen aan dit woord hechten. Zijn techniek bestond uit de kennis van de vaktermen, de recepten, de vereischten zijner kunst en de toepassing van een en ander. Hij onderscheidde zich van zijn buurman bij het maken van dezelfde voorwerpen slechts door den graad van zijn vingervaardigheid.

Een prinses bestelde bij een goudsmid geen juweel dat hij zelf moest „scheppen", maar een juweel dat vaste vormen had, bekend aan ieder hunner tijdgenooten, een juweel met een naam, met goed vaststaande afmetingen en daarmee correspondeerend gewicht. Als een klooster een pagode herbouwde, dan was het voldoende om de lengte te weten van de bindbalken tusschen de hoofdstijlen, opdat iedereen al van te voren het gebouw zich zag afteekenen tegen de lucht.

Ook waren de salarissen vast en voor iedereen hetzelfde.

Bij deze omstandigheden kwam, dat het zeldzaam was dat een werkman voldoende werk had voor het heele jaar. Hij verliet dan zijn werkplaats om zijn sawah te bewerken. Hij had geen voorraad. Waarom zou hij zijn klanten een keuze voorleggen, want zij konden hem alleen bestellingen doen van voorwerpen waarvan zij zoowel als hij de vormen, afmetingen, materiaal en prijzen kenden. Geen samenwerking in groepen, geen stock van grondstoffen. Geen stadsche organisatie: de dorpen zonder orde verspreid en bijgevolg geen wijken waar de ambachtslieden zich groepeeren soort bij soort, en trouwens ook geen winkels.

Naast dit verspreide volksambacht de priester-beeldbouwer, -gieter of -architect, werkend aan de verfraaiing van het klooster. Bij Koningen en prinsen maakten de door hen bezoldigde werklieden deel uit van hun hofstaat, als een soort van bevoorrechte slaven, die onderhouden, gevoed en beschermd werden in ruil voor hun werkstukken. Natuurlijk vormden deze

geestelijke- en hofambachtslieden de élite van het land; maar zij werkten niet in wedijver met de anderen, en hun kunst, wij hebben dit reeds gezien, onderscheidde zich van de volkskunst noch in vormen, noch in bezieling, maar alleen door de rijkheid van het gebruikte materiaal en vooral door een perfecte uitvoering.

Het was in de pagode en in de bijgebouwen der paleizen dat de leerlingen werden opgeleid. Uit het bovenstaande kan men gemakkelijk afleiden dat het onderricht niets te maken had met het karakter van leermeester of leerling. Het was voldoende hun het abécé en de formulieren van de kunst te leeren. De erfelijkheid en de entourage, het overal aantreffen van kunst deden de rest. Het was alleen de praktijk die op den duur aan den werkman de vaardigheid gaf, die hem onderscheidde van anderen.

De kunstambachtsman was een arbeider die werkte op het terrein van een om zoo te zeggen collectieve kunst; immers waren de vormen waarover hij beschikte gepolijst door de eeuwen, geperfectioneerd, gezuiverd door generaties welke aan een en dezelfde opleiding en luchtsgesteldheid onderworpen waren, en dezelfde onveranderlijke behoeften hadden.

Deze man had geen commercieele gaven, zijn werk bracht geen strijd, geen concurrentie, geen initiatief met zich en kon nooit van zijn leven critische gaven tot ontwikkeling brengen. Welke ambitie zou hij hebben dan te leven van de verdiensten volgens het tarief? En wat voor eerzucht kon hem tot stimulans dienen in een werkkring met geen andere taak dan het vervaardigen van dat wat geheel een volk kende en voor oogen had? Wij moeten in dit verband nog opmerken dat wij niet één naam kennen van een kunstenaar uit het Angkortijdperk, tien eeuwen van kunst in vollen bloei. Honderden inscripties geven ons lijsten van slaven, offeranden, kunstvoorwerpen, ambtenaren van iederen rang, maar niet één naam van een kunstenaar. De architecten van Angkor Wat zijn onbekend.

Kortom, het Protectoraat had te doen met een individu zonder veerkracht, zonder initiatief, bij overerving gedisciplineerd door zijn kunst en de gemeenschap; bescheiden, gedwee, onpersoonlijk; met een geduldige vingervaardigheid die boven lof verheven was, iemand voor wien de kunst niet het middel was tot uiting zijner persoonlijkheid maar tot broodwinning en niets anders.

5). De oorzaken der achteruitgang.

Hoe meer een kunst populair, iets algemeens is, hoe meer zij bloot staat aan invloeden van buiten. Tot één blok geworden, valt zij als een blok, tenminste bij een, door eeuwen van ongelukkige oorlogen en politieke rampen in aantal achteruitgegaan en onder voogdij geraakt volk. Al bestònd de Cambodjasche kunst dan nog, zij was vermolmd, aan het einde van haar weerstandsvermogen. De Westersche invloeden welke haar met ongehoorde kracht en snelheid overvielen, ruïneerden haar eensklaps.

1) De veranderde gewoonten stelden een groot aantal dingen buiten gebruik, die tot dusver aanleiding tot traditioneele kunst gegeven hadden; (zijdestoffen, voertuigen, wapens, enz.).

2) Het Westen, dat zich meer en meer de concurrent toonde van het inheemsche ambacht, schakelde, door goedkoopen import van allerhande voorwerpen, den handwerker uit van de productie.

3) De aristocratie, die nog sneller dan het volk de evolutie doormaakte, gaf eigen rijkdommen prijs en verving deze door Westersche luxe.

4) De aldoor in aantal verminderende ambachtslieden vormden minder en minder leerlingen.

Deze hoofdoorzaken, nog versterkt door andere, die we hier niet hoeven te noemen, deed de productie aldoor meer teruglopen en had zoodoende een algeheele ontworteling ten gevolge van de kunstnijverheid in economisch, politiek en sociaal opzicht. Maar het is begrijpelijk dat in artistiek opzicht de gevolgen van denzelfden aard waren. Zie hier de voornaamste:

1) Onder invloed van de geïmporteerde voorwerpen, hun techniek, ja zelfs van het gebruikte materiaal, verbasterden de inheemsche vormen plotseling; het kwam niet tot een redelijk aanpassingsproces.

2) De bazen die nog leerlingen opleidden, en hun bezoedelde kunstvormen en tradities overdroegen, verloren allen invloed op het onsamenhangende ontwikkelingsproces en geraakten een voor een in het vergeetboek.

Den 13den Juli 1917 gelastte de Résident Superieur van Cambodja in alle residenties een telling van alle kunstnijverheidslieden, waarvan bekend was, dat ze in de een of andere nijverheid werkzaam waren.

Uit de antwoorden bleek dat in het geheele land (met $1^1/_2$ millioen inwoners) slechts 130 nijverheidslieden over waren, waarvan de meeste voor hun levensonderhoud genoopt waren tot akkerwerk.

Te Phnom Penh telde men, buiten de werklieden van het Hof, die uitsluitend voor den Koning werkten, 16 edelsmeden, 1 emailleur, 1 edelsmid die het vergulden verstond, 3 beeld-

gieters, 1 maker van hoofdtooisels voor den dans, 8 beeldsnijders, 2 sierschilders en een aantal vrouwen die konden weven maar het in 15 jaar niet meer hadden gedaan.

In 1917 bezat Phnom Penh, de hoofdstad van het koninkrijk der Khmèrs dus 32 kunstambachtslieden die zoo'n beetje van hun kunst leefden.

Bij de oprichting der School voor de Kunsten was het niet mogelijk te Phnom Penh een Cambodjasche te vinden die de bereiding van alle traditioneele verfstoffen kende en daar onderricht in kon geven; men moest hiervoor van buiten een oude vrouw van 65 jaar laten komen. Men vond slechts één lakker.

Het was onmogelijk de kunst van het niëlleeren, die aan het einde van de vorige eeuw nog in gang was, weer in te voeren, daar zich geen enkele werkman voordeed, op de hoogte van deze techniek.

Deze cijfers spreken een zoo duidelijke taal, dat wij er niets meer aan behoeven toe te voegen.

Al hoefde men dan niet meer dan dertig jaar terug te gaan om de nationale kunst en haar authentieke vormen weer te vinden in haar laatste stadium van natuurlijke en historische ontwikkeling, het was onmogelijk om de dooden te doen herleven. De situatie waar het Protectoraat zich voor geplaatst zag was samen te vatten als volgt: „Er was geen inheemsche kunst meer, want er waren geen afnemers meer".

De eerste leerstelling kreeg dus een nieuwe beteekenis en daardoor een nadere rechtvaardiging. Van de te onderwijzen kunst moest het nog ongerepte te méér gerespecteerd worden, naarmate zij geen energie had tot zelfverweer, geen koopers bezat om haar te verdedigen en geen redenen meer had tot uiting.

De tweede leerstelling, gedicteerd door de harde werkelijkheid, was: Het handwerk moest gereorganiseerd worden onder voorwaarde dat gelijktijdig een reorganisatie plaats had van de cliëntèle.

De situatie was zóó duidelijk dat men kon zeggen dat het weer doen opleven der inheemsche kunst eerder het werk moest zijn van een commercieele organisatie dan van een artistieke en pedagogische.

In ieder geval bewezen de aard der Cambodjasche kunst, en het temperament en de psychologie van den ambachtsman, dat deze nog wel te winnen was; dat het gemakkelijk zou zijn hem te pakken en disciplineeren. Maar de anarchie en onweerstaanbare krachten hadden de cliëntèle verjaagd.

Er viel dus, dit was het besluit van het onderzoek, een band te leggen tusschen een kunst en een afnemersmassa.

6). Grondbeginselen.

Men zat dus binnen een vicieusen cirkel, want de klanten die het meest gemist werden waren zij, die net hadden opgehouden de werkplaatsen te bezoeken en de kunstwerklieden hadden geruïneerd door zich tot het Westen te wenden. Trachten hen te herwinnen zou vruchteloos en praktisch onmogelijk zijn: er is geen vechten tegen auto, weg en gewapend beton, noch tegen de omverwerping der zeden en de evolutie van een volk.

De touristenstroom in Cambodja, gelokt door de ruïnes van Angkor, beloofde een uitweg. Het was gemakkelijk te bewijzen dat reizigers, van welke nationaliteit ook, gewillige koopers zijn van kunstvoorwerpen, kenmerkend voor het land dat zij bereizen. Zij zouden de gezochte cliëntèle kunnen vormen. Maar al zouden zij in staat zijn het geld te verschaffen noodig voor het onderhoud van een inlandsch kunstenaarsgilde, hun gebrek aan kennis dier kunst en dikwijls ook hun, al dan niet gekuischte, smaak, moesten een gevaar vormen. De noodzaak om deze voor- en nadeelen tegen elkaar af te wegen, gaf de derde leerstelling in de pen.

Tusschen ambachtsman en klant moest een instelling worden ingeschakeld, welke tot doel had de producten te selecteeren en den laatste slechts artikelen van gezonde kunst te bieden.

Om deze contrôle geheel aan haar doel te doen beantwoorden moest zij in handen zijn van den Dienst die tot taak heeft de kunst te doen herleven.

Verondersteld al dat de werkman weer aan het werk gaat en de koopers komen koopen, er blijft een afgrond die hen scheidt. De kooper op doorreis spreekt niet de inheemsche taal en weet den hier of daar wonenden werkman, die immers ook niets op voorraad maakt, niet te vinden.

De organisatie kan dus alleen volledig en afdoende zijn indien het Protectoraat het debiet van de artistieke productie onder zijn zoowel technische als commercieele contrôle neemt, op voorwaarde dat deze organisatie geen monopolie schept.

De doelstelling van den Dienst der Kunsten mag dus alsvolgt worden samengevat:

„De inheemsche kunsten moeten in hun practische beoefening en in hun afzet tot nieuw leven gebracht worden; ze moeten nagegaan en beschermd worden van het dorp af waar zij worden beoefend tot aan den willekeurigen liefhebber toe. In Cambodja een kunstambacht inrichten zonder daar een cliëntèle aan te verzekeren die het zelf niet kan vinden en die onontbeerlijk is voor zijn onderhoud, ware een nuttelooze onderneming. Dus kan het nage-

streefde doel slechts bereikt worden door naast elkander te doen werkzaam zijn:

„1) Een kunstmuseum waar de mooiste voorbeelden van kunst, nog in het land aanwezig, zijn bijeen gebracht.

„2) Een school waar werklieden door inheemsche voormannen worden opgeleid al naarmate de ontwikkeling der klandizie dat wettigt.

„3) Een officieel bureau voor verkoop en reclame waar de geselecteerde, door de ambachtskunstenaarschap vervaardigde voorwerpen onder alle noodige artistieke en commercieele garanties ter beschikking van het publiek worden gesteld.

„Deze drie organismen dienen te staan onder één verantwoordelijke Directie die hun samenhang en werking regelt en zorgt voor een blijvend evenwicht tusschen vraag en aanbod".

Hieronder zullen wij nagaan hoe op deze grondslagen de drie organismen, wier bestaansnoodzaak we zooeven hebben uiteengezet, werken, hoe elk voor zich wordt geleid en hoe het onderling contact wordt bewaard; de resultaten van elk hunner afzonderlijk, en de resultaten van hun gezámelijke actie.

7). Verdediging der grondbeginselen.

De grondbeginselen waar wij hierboven den nadruk op hebben gelegd, en die aan den Dienst voor Cambodjasche Kunsten tot grondslag strekten, waren dus voorgeschreven door den staat van de in bescherming genomen kunst, haar aard, en door het karakter der kunstarbeiders. Zij sproten voort uit een diagnose. Maar was deze wel juist? En zoo niet, welke gevaren zou dan de behandeling met zich brengen? En, ten slotte, beschikte het Protectoraat soms over nog andere middelen?

De diagnose constateerde wonderlijke verschijnselen, maar een staat van zaken die maar al te duidelijk was. Veronderstel dat de kunst van een volk onbekend blijkt naar techniek, praktische toepassing en onderricht, en als dan in een stad met 80.000 zielen zooals Phnom Penh, de hoofdstad van een land, waar het Hof en de adel vereenigd zijn, een zorgvuldige enquête aantoont dat daar niet meer dan 16 zilversmeden, 3 gieters en 1 emailleur hun vak beoefenen (1917), en dat een onderzoek van drie maanden niet meer oplevert dan een zestigtal zijdeweverijen (1920), dan hoeft men zich zijn keel niet stuk te praten om te bewijzen dat inheemsche zilversmeedkunst, metaalgieten, emailleeren en weven praktisch verdwenen zijn. En de oorzaken van die verdwijning geven geen aanleiding tot onzekerheid, als men maar de moeite neemt ze te zoeken.

Een dergelijke verdwijning onder invloed van dergelijke oorzaken immers, is voor den kunsthistoricus geen onbekend phenomeen. Men kan dit proces in geheel Azië terugvinden. In alle landen heeft het zich in den loop der eeuwen afgespeeld. Er was dus geen verkeerde diagnose mogelijk. Toch werd de diagnose gesteld los van den specialen aard van de kunst in kwestie, en dus met alle voorbehoud om niet den vasten grond onder de voeten te verliezen.

Wat was nu de aangewezen behandeling? Een behandeling die voortvloeide èn uit de zekerheid èn uit de onzekerheid waarop we zooëven doelden. Over de kunst zelf wordt niet geoordeeld. Een werkman die geen werk meer heeft, geeft men gelegenheid tot werken, hij zet zich aan den arbeid. Dit is een eenvoudige weg, maar tot een voorafgaand oordeel over de vraag of die werkman slecht werk zal leveren en of hetgeen hij af zal leveren anders zal zijn dan hetgeen hij vroeger produceerde, leidt hij niet. Maar aan den anderen kant valt er niet aan te twijfelen, dat deze methode werkman en kunst opzichzelf ten goede komt.

Men kon toch ook niet besluiten tot het onderwijzen van een mengkunst, die gesterkt, tot nieuw leven gebracht, gezuiverd en geregeld zou worden door Westersche methoden? Men moest beginnen met de kunst die men onder zijn hoede nam te erkennen, haar vrij zien toepassen en tenminste voor men haar chinine toediende, weten of zij koorts heeft; voordat men haar veredelt, weten of men dit kàn en op welke wijze.

Wat er interessant, waar er dringend behoefte aan was, dat was niet het scheppen van een nieuwe kunst, (voor het geval dat iemand zich verbeeldt dat men een kunst ambtelijk scheppen kàn!). De taak was, aan een vroeger beroemde inheemsche kunst de middelen te verschaffen om zich opnieuw te uiten.

En daar men van elders wist, dat voortaan alleen een uitheemsche cliëntèle belangstelling zou toonen voor deze kunst en haar middelen van bestaan verschaffen kon, sprak het van zelf, dat deze zich meer zou interesseeren voor die kunst naarmate die zuiverder inheemsch, Cambodjaasch was, verschillende van Westersche kunst.

Men ziet nu eenmaal geen Franschman of Engelschman een Khmèr-weefsel koopen als dat volgens Europeesche motieven geweven is.

Het doel was dus niet het vormen van een werkenden stand, concurreerend met den Franschen, maar het gebruiken en het ontwikkelen

van den nog bestaanden ambachtsstand in wat hij nog aan onnavolgbaars, echt Cambodjaasch bezit, en waarvoor hij door overerving en historie is voorbereid.

De kritische beschouwing van onze leerstellingen bewijst dat zij juist waren en dat er geen wegen openstonden, verschillend van die welke zij voorschreven. Hun duidelijkheid en de goede gelegenheid om ze toe te passen moesten iederen halven maatregel buitensluiten. Immers ging het er voor het Protectoraat tenslotte niet om een Fransche kunst of een halfslachtige kunst of de kunst van een af ander leeraar ter hand te nemen, maar een bepaalde scherp omlijnde kunst: de Cambodjasche. Ongetwijfeld hebben ook die andere kunsten recht op belangstelling, maar dat wil niet zeggen, dat nu juist Cambodja die betoonen moet. De inheemsche kunst heeft er even goed aanspraak op. En al kon men werkelijk beweren dat het beoefenen van Fransche of halfslachtige kunst in Cambodja zin heeft, dan zal men toch moeten toegeven dat het steunen der Cambodjasche kunst geen dwaze of nuttelooze onderneming is, een Cambodjaasch Protectoraat onwaardig.

Dit programma, zooals het was vastgesteld, maar dat zeker nog ruimte voor discussie liet, mocht natuurlijk niet tot resultaat hebben dat de inheemsche kunst gebonden werd. Ten eerste bindt men een kunst niet kunstmatig. Ten tweede moest die reorganisatie voor de inheemsche kunst juist den weg openen om in alle vrijheid weer op gang te raken, zich ontwikkelend in de richting die zij verkoos. Dit was dan ook in de eerste leerstelling voorondersteld.

Het vervolg van dit opstel toont de resultaten dier vlucht in vrijheid.

II. Werking van den Dienst der Cambodjasche kunsten.

8). Toepassing van het stelsel.

Tusschen de voorbereiding van een generaal programma en zijn verwerkelijking liggen vele moeilijkheden, vooral als deze laatste zich voltrekt in den loop van verscheiden jaren. Het door ons ontvouwde kreeg alle kansen. Niettegenstaande het nieuwe dat het bracht, vergeleken bij de methoden, toentertijd in zwang, niet slechts in Indo-China maar in alle andere Fransche koloniën en in het buitenland, niettegenstaande de financieele offers welke dat programma met zich bracht, niettegenstaande ten slotte een soort van onafhankelijkheid, die het op kunstgebied verleende aan Cambodja ten opzichte van de andere landen van Indo-China, werd het programma zonder wijziging aanvaard.

Het Gouvernement bracht op de begrooting de fondsen voor den bouw van een museum en een school, het Protectoraat nam de jaarlijksche kosten van den nieuwen Dienst op zich, l'Ecole Francaise d'Extrême-Orient keurde de inrichting van het Museum en zijn speciale directie goed, de Directeur van Onderwijs stond aan de School voor de Kunsten aparte programma's toe en stemde toe in haar werkwijze welke geheel verschilde van die der in Cochin-China en Tonkin bestaande Scholen voor de Kunsten.

Deze verschillende autoriteiten erkenden dus de geheel speciale eischen die voortvloeiden uit de positie der te steunen kunst en het temperament der Inlanders in kwestie en gaven den nieuwen Dienst de onmisbare soepelheid en gezag. Zoo kon het Protectoraat profiteeren van een situatie misschien eenig in de kolonisatie-geschiedenis en door een alles omvattende organisatie op het meest kritieke oogenblik een volkskunst en hetgeen daarmede verband houdt, doen herleven. Sedert twaalf jaar hebben de opeenvolgende gewestelijke en plaatselijke hoofden medegewerkt aan de toepassing van het stelsel zonder daaraan tittel of jota te veranderen. Wel heeft de verwezenlijking van het programma een zwaren last gelegd op de schouders der specialisten aan wie de nieuwe Dienst werd toevertrouwd, en hun menig moeilijk uur gekost, maar ze werden op alle mogelijke wijzen gesteund door de autoriteiten.

9). De groepeering der verschillende organen van den Dienst der Kunsten.

Daar de organisatie rekende allereerst te zullen moeten steunen op de cliëntèle der vreemdelingen in Cambodja, werden de gebouwen, die bestemd waren om den Dienst in onder te brengen, in één blok gebouwd te Phnom Penh (1919 - 20) nabij het Koninklijk paleis, midden in de stad en flink in het oog loopend. Besparing op de kosten van personeel, materiaal, onderhoud, en gemakkelijker beheer enz. waren niet de eenige voordeelen van deze situatie.

a) Aan de voorzijde heeft men het Museum; het publiek maakt daar kennis met de inheemsche kunst.
b) Aan de achterzijde de School; het ziet daar den werkman aan het werk.
c) In een der vleugels van het gebouwencomplex de Verkoop-afdeeling.

In één uur, en de tourist blijft dikwijls niet meer dan dat ééne uur te Phnom Penh, vindt hij dus al wat noodig is om contact te krijgen met

de inlandsche kunst. Dit samenstel van galerijen, waar het verleden zich heel natuurlijk met het heden verbindt, doet een samenhang ontstaan tusschen dat wat meestal over verschillende hoeken van een stad verspreid is. Onmiddellijk ontstond er een homogene atmospheer, sindsdien ingeademd door den leerling der School en door den werkman van buiten die zijn werk komt afleveren. En het Museum is geen verlaten gebouw meer, maar een inrichting, voortdurend bezocht door hen, die haar juist het meeste noodig hebben.

Zonder een kostbaar voorwep uit de vitrines te halen kan de leider van het atelier, door alleen maar een hof over te steken, zijn leerlingen een voorbeeld laten zien of zelf nieuwe denkbeelden opdoen.

Omgekeerd wordt het opmaken van bronzen welke in slechten toestand verkeeren, het ineenzetten van gebroken beelden, het maken van voetstukken, en het maken van afgietsels naar beeldhouwwerk door de werkplaatsen der School uitgevoerd.

Ten slotte vindt de Europeaan naast de deur de raadgevingen welke hij noodig heeft, en de noodige wegwijzers bij zijn oordeel en dat niet theoretisch of door propagandadrukwerkjes, maar door het zien van de tentoongestelde voorwerpen en de leerlingen die aan het werk zijn. Aldus komt alles zoo veel mogelijk tot zijn recht, de kunstbeschouwing en de verkoop.

Een sprekend voorbeeld: het ingewikkelde samenstel van de dusgenaamde „hol"-weefsels kan geen bezoeker begrijpen door het bezichtigen van een der tentoongestelde lappen. De meeste „sampots hol" worden dan ook door de touristen gekocht nadat zij op de School de weefsters aan het werk hebben gezien, zich hebben kunnen overtuigen van de moeizaamheid dezer techniek.

Dank zij den samenhang in den Dienst en de groepeering der gebouwen kan de Directeur desgewenscht iederen avond, door inzage van slechts één fiche, nagaan, hoeveel bezoek Museum, School of Verkoopzaal gehad heeft, hoeveel kunstvoorwerpen werden verkocht, hun aard en hun prijs.

Jaar op jaar kan hij op deze wijze, steeds volgens de feiten en nooit volgens theorie, de verhouding becijferen van aantal arbeiders aan het werk, en omzet, hij kan nationaliteit en aantal bezoekers vaststellen op de onderscheiden tijdstippen, of de productie selecteeren en zoo noodig in een bepaalde richting opvoeren. Wij zullen verderop het kunstleven, dat op elk moment en in al zijn uitingen aldus geausculteerd wordt, meer in details beschrijven. Voor het oogenblik konden we ermee volstaan, aan te toonen dat die samenhangende gebouwen een, men mag zeggen mechanisch middel waren om die taak te vergemakkelijken en de hoofdpunten van het stelsel alle tegelijk in toepassing te brengen.

A. Het nationale Museum.

10). Taak en ontwikkeling van het Museum.

Om binnen het kader van deze beschouwing te blijven en niet af te dwalen, stippen wij slechts aan, dat de stichting van een Nationaal Museum in een land dat er nog geen bezat, op zichzelf al voldoende is om de artistieke belangen, die er mee samenhangen, onmiddellijk voor iemands geest te roepen.

De toestand in Cambodja was echter toen van dien aard, dat de oprichting bepaald urgent was; de schaarste van inheemsche meubelen, hun onzekere conservatie in woningen van stroo, de hardnekkige plantengroei waardoor de verlaten monumenten werden ontwricht, de regentijd, rajab's, de onverschilligheid van den Inlander, grenzen die onmogelijk bewaakt kunnen worden, zoodat de clandestiene export van kunstvoorwerpen makkelijk is, het waren even zoo vele oorzaken der vernieling en verdwijning van de aesthetische poesaka's des lands.

Daarbij komt dat de bronzen en baksteenen beelden en de bouwplastiek uit den glorietijd, voorzoover ze aan de opgesomde oorzaken van vernieling weerstand boden, werden aangetroffen in veraf gelegen wouden, diep in het land, en dus ook al ontoegankelijk waren voor Inlander en geleerde.

Het Museum is dus niet alleen een gebouw waar kunstvoorwerpen worden bijeen gebracht om ze gemakkelijk te kunnen tentoonstellen, maar ook een groote „reddingsboot": want alles wat daar sinds 1920 verzameld is, was voorbestemd om anders zeker en onherroepelijk te verdwijnen.

Naast deze rol van éminent algemeen belang en zijn beteekenis voor den Dienst der Kunsten, en de daar heerschende sfeer, demonstreert het Museum door zijn aspect alvast een kort begrip van de regels der Cambodjasche architectuur. Zijn gevels, zijn blinden en deurvleugels en zijn lijstwerk, alle gebeeldhouwd en beschilderd door personeel van de School voor de Kunsten, geven aan de kunst uit vervlogen dagen een levende omhulling, gewrocht door huidige kunstvaardigheid.

Het Museum werd officieel geopend op 13 April 1920 onder den naam van Museum Albert Sarraut, dien van den Gouverneur-Generaal die er den eersten steen van had gelegd en het besluit tot de stichting van

„L'Ecole des Arts" had geslagen. Behalve de collecties herbergt het Museum een bibliotheek omvattende de Khmèrsche kunsten, archeologie en geschiedenis welke na die der Ecole Française d'Extrême Orient op het oogenblik de rijkste is van het Oosten; een fotografisch atelier en een boekhandel voor den verkoop van boeken en foto's. Ten slotte nog een werkplaats om reproducties te gieten van de beeldhouwwerken.

De onderstaande cijfers geven een duidelijke voorstelling van het leven en den gestagen bloei van het Museum.

	Verzameling	Eur. bezoekers.	Inheemsche.
1920	1.089 stuks	436	904
1921	1.279	1.294	1.716
1922	1.628	1.402	3.043
1923	1.936	1.928	6.287
1924	2.203	2.039	11.661
1925	2.414	2.275	14.023
1926	2.642	2.378	17.732
1927	2.680	2.729	16.573
1928	2.845	2.449	18.925
1929	2.893	2.741	12.821
1930	3.008	2.854	16.535

Tot 31 Dec. 1930 waren door den boekwinkel verkocht:

145.109 briefkaarten, 2.115 boeken en 6.589 foto's.

De ploeg gipsgieters en de fotografische dienst hebben overigens een ruimere taak dan het exploiteeren van de verzameling van het Museum. Geregelde tournees worden gemaakt om de over het land verspreide en vaak moeilijk te vervoeren plastische en bouwkundige motieven, op te nemen. Zoodoende, en strikt wetenschappelijk te werk gaande, bestrijkt het Museum langzaamaan geheel Cambodja, waardoor het mogelijk wordt de rijkdommen ten nutte te maken, die zijn muren niet kunnen herbergen.

Ultimo Dec. 1930 bezat het Museum 3.250 clichés van 18 × 24 en 129 afgietsels van oud beeldhouwwerk, ter bestudeering door de werklieden van Phnom Penh, en de (tot dan toe) 22.525 Europeesche en 120.222 Aziatische bezoekers.

Verder valt op het werkterrein van het Museum de creatie in 1922 van het tijdschrift „Arts et Archéologie khmèrs" in welks afleveringen deskundige artikelen en een uitgebreide fotografische documentatie het Westersche publiek op de hoogte houden van den vooruitgang der studie op het gebied van de Khmèrs.

Ten slotte vermelden wij nog dat het Museum geplaatst is onder toezicht van „L'Ecole Française d'Extrême Orient" die er geregeld de mooiste voorwerpen, welke bij de opgravingen door den Conserveeringsdienst van Angkor aan het licht gebracht zijn, heenzendt en het wetenschappelijk karakter der stichting waarborgt.

B. L'Ecole des Arts Cambodgiens.

11). De taak der School en de aard van haar onderwijs.

Bij de oprichting van de School der Cambodjasche Kunsten werden volstrekt geen pedagogische programma's of lesroosters van de reeds in het moederland of in de andere landen van den Bond van Indo-China bestaande kunstscholen overgenomen.

Een dergelijke bandeloosheid, of wat men voor bandeloosheid hield, was aanvankelijk voor enkele formalistische geesten iets ontstellends. Toch was deze vrijbuiterij om twee redenen volkomen gemotiveerd. Ten eerste was men hier niet in Frankrijk, noch in Annam, noch in Cochin-China waar aan volken met andere kunst op andere wijze onderricht werd gegeven. Ten tweede was, naar we gezien hebben, al beslist dat het onderwijs niet door Franschen zou worden gegeven. Deze twee voorwaarden vulden elkaar volkomen aan. Wie zich hield aan de eerste, voldeed vanzelf ook aan de tweede.

De kunst van Cambodja, waar Angkor zijn ontstaan aan dankte, had zich sindsdien van generatie op generatie voortgeplant en zich voortontwikkeld zonder dat vóór 1918 Fransche leerkrachten hier deel aan hadden, en het Protectoraat achtte het in 1918 dan ook voldoende, het contact van ervaren kunstambachtslieden met leerlingen van goeden wille te bevorderen onder de beste praktische omstandigheden, wier gesteldheid door eeuwen was bepaald, om de overlevering dier kunst te verzekeren. In ieder geval kostte het niets om het te probeeren.

De meester-kunstambachtslieden, aangewezen door de publieke inlandsche opinie en die hun proefstuk geleverd hadden, werden ontboden en tot atelierchefs benoemd [1]). Men gaf hun het gereedschap dat zij vroegen en dat het overoude gereedschap was. Zij namen hun eerste leerlingen aan. Zoo kwam in enkele maanden de School tot stand door een natuurlijke kristallisa-

[1]) Z. M. Sisowath, die van het eerste begin af tot zijn dood toe een groot vriend van den Dienst voor de Kunsten geweest is, stelde de beste zijner eigen ambachtslieden ter beschikking van den Dienst en hief zelfs een deel van de hofwerkplaatsen op terwille van de School der Kunsten.

tie, en zij fungeert nu reeds tien jaar op deze wijze.

Wij zullen niet ingaan op de pedagogische methoden dier leermeesters. Op dit punt is niets volmaakt en ieder systeem heeft zijn voor- en nadeelen; het voornaamste is, op elk moment zich zoo veel mogelijk de eerste te verzekeren. Dat de pedagogische methoden inheemsch zijn, garandeert afdoende dat zij passen bij het temperament van het individu, en bij den aard van de te onderwijzen kunst; zij zijn beschermd tegen Franschen invloed en vanzelf onderworpen aan de ontwikkeling van het ras en aan den invloed van eigen kring. Het vermijden van directe inmenging van den Europeaan heeft van het eerste oogenblik af belangrijke gevolgen gehad:

1) De „baas" behoudt zijn volle prestige en autoriteit. De door hem gevormde leerlingen zijn „zijn" leerlingen. De sociale hiërarchie blijft intact. Vaktrots en verantwoordelijkheidsgevoel verleenen veerkracht aan het onderwijs.

2) In den loop der eerste jaren stelde dit onderwijs, vrij en in de taal van het land gegeven, als vijftig jaar geleden in de dorpen en kloosters en zonder de minste inbreuk op de gewoonten, de Fransche directie in staat als toeschouwster de kunst te bestudeeren die zij onder hare bescherming nam en te zorgen dat ze onder de historische en natuurlijke voorwaarden beoefend werd. Daar zij zelf buitenstaander en geen partij was, geen systéém had om te doen zegevieren, kon de directie zich geheel voegen naar zaak en individu, en zorgen voor het bestek.

En zoo waren, naar een formuleering die we sedert vááк hebben gebruikt, de éérste leerlingen van de School voor de Kunsten de directeuren. Ze hoefden trouwens niet lang te wachten eer ze bemerkten dat hun voorzichtigheid gunstig werkte, en ook nu nog zouden ze geen verbeteringen van belang weten te brengen in dit onderricht, dat zijn kracht put uit de ervaring van een oud volk en volkomen past bij de eischen van een praktische kunst.

12). De selectie der leerlingen.

Was de taak van het Protectoraat op dit punt eenvoudig gebleken en een nauw contact tusschen baas en leerling bereikt, däárvoor bemerkte men al spoedig dat het niet onverschillig was of men de ontwikkeling dier kiemcel in de eene, of in de andere richting leidde, door haar om zoo te zeggen onder een bepaalden „leefregel" te stellen. Want wel kwam de Fransche directie in principe niet in de werkplaatsen, maar zij bleef er altijd om en bij, teneinde te kunnen handelen, het terrein van actie nader te ontginnen, voor frissche lucht te zorgen, partij te trekken van de omstandigheden, de vruchtbaarheid te verhoogen; in één woord: om te selecteeren.

Ten eerste werden de opgenomen leerlingen geselecteerd zooals de zaden en planten op een kweekbed. Zeker, er wordt niets van den candidaat geëischt dan dat hij 14 of 15 jaar is, en de landstaal kan lezen en schrijven maar vooral géén Fransch.

Hij moet, kwasi als aspirant, de School bezoeken totdat hij klaar is om formeel „leerling" te worden. Hij blijft dus, zonder dat dit een cent kost, twee, drie, vijf maanden in observatie totdat er een plaats voor een leerling vrij komt en de directie benoemt dan den beste van de aspiranten, wat niet wil zeggen: wie er al het langste is.

Eenmaal officieel leerling, is hij nog niet voorgoed „binnen". Hij staat als leerjongen onder toezicht van zijn baas en de Fransche directie, en indien hij zich niet actief toont en geen vorderingen maakt dan wordt hij onmiddellijk heengezonden. Is hij daarentegen begaafd, actief en vlug, dan staan geen hinderpalen (dan zekere minima) hem in den weg bij een snel afleggen van zijn loopbaan als leerling; hij is vrij, als hij wil, zijn proefstuk te maken. Is dit geslaagd, dan is hij klaar. Slaagt hij niet dan heeft hij het recht om het nog eens te probeeren. Dus niets van examens of rangnummers die voor het Cambodjasche temperament toch geen beteekenis zouden hebben en er geen invloed op uitoefenen, maar drie klassen, overeenstemmend met de algemeene waarde van het individu, en daaraan evenredige schoolpremies van \$ 3.—, \$ 4.— en \$ 5.— per maand.

Het minimum verblijf in iedere klas is zes maanden. In $1\frac{1}{2}$ jaar kan de leerling in de hoogste klasse komen en zes maanden later „meester-handwerker" zijn. Factisch werd nog niemand in minder dan $2\frac{1}{2}$ jaar gevormd.

Onderstaande cijfers toonen de gestrengheid waarmede er van maand tot maand wordt uitgezift en die het gevolg heeft dat geen enkel atelier wordt gehinderd door een dood gewicht van luiaards en onbegaafden.

Totaal der scholieren 155. †)

---

†) Het kan natuurlijk niet eens vertalers taak geacht worden in polemiek te treden met den auteur. Anders hadden we bijvoorbeeld wel om nadere adstructie willen vragen van de, even láter volgende, opmerking, dat het sterke verloop der leerlingen van die School der Ambachtskunsten aan het Rijk-onder-protectie „volstrekt niets" kost. We zien de toetsen onzer schrijf-

(Zie vervolg der noot op blz. 250.)

Over tien jaar was het gemiddeld aantal toegelaten leerlingen: 67.

Gemiddeld aantal aanwezige aspiranten: 12.

Absentie (inclusis ziekte en verlof) 8%.

	gediplomeerd	heengezonden
1921	22	45
1922	6	37
1923	12	57
1924	14	60
1925	14	34
1926	17	41
1927	13	58
1928	17	60
1929	16	56
1930	17	27

Dit enorm verloop, gevolg van een proefneming die het Protectoraat absoluut niets kost, bewijst aan den anderen kant het verlies aan energie en het slechte rendement van een instelling als de onze, maar die gebonden is aan de gebruikelijke lesroosters e.d., en die door examens om het jáár *), noodgedwongen gedurende acht of tien maanden parasiet-leerlingen telt. Opdat het onderwijs der School niet beperkt zou blijven tot de bevolking van Phnom Penh telt de school 30 interne leerlingen afkomstig uit de voornaamste provincies en die daar na beëindiging hunner opleiding heen terugkeeren. In denzelfden geest van decentralisatie heeft men twee annexen der school geopend in 1924, één te Kompong Chhnang (voor bont aardewerk), en één te Pursat (voor beeldhouwen in marmer). Deze twee ateliers zijn min of meer autonoom, het eerste correspondeert met een plaatselijke industrie en het tweede is gelegen in de nabijheid van marmergroeven, waardoor het transport van het materiaal naar Phnom Penh bespaard wordt.

Het onderwijzend personeel en de modellen worden door de School geleverd en een goed functioneeren dezer annexen wordt verzekerd door geregelde bezoeken van den directeur der moederschool.

13). Het indirecte werk der Fransche directie.

Het zou ons te ver voeren de methoden van controleeren en bijvijlen te bespreken die de directie toepast om de geregelde selectie door te voeren zonder zich door de werkmeesters of de leerlingen te laten bedotten, en om het oordeel van de eersten over de laatsten nader te toetsen. Het spreekt van zelf dat, in overeenstemming met de grondstellingen, de werkmeesters in comité altijd het oordeel geven, en dat de Fransche directie eerst in laatste instantie en als de stemmen staken ingrijpt. Eén punt dient echter te worden belicht.

Wanneer de directeur opmerkt dat een der leerlingen misgrijpt bij het uitvoeren van een opdracht, een ongebruikelijke artistieke opvat-

---

(Vervolg der noot op blz. 249.)

machine reeds zachtjes bewegen door de vooruitgevoelde opmerking, dat van de algeméene onkosten, (rente en afschrijving van het door het schoolgebouw vertegenwoordigde kapitaal, onderhoud, loonen der werkbazen, verbruik van materialen, enz.), zeker een déél op de, onbetaalde, rekening der mislukkelingen diende te worden geboekt. Maar zij, (onze toetsen!), weten, al zien ze dan, dat er maar één geslaagde op de drie mislukten is, niet, hoe lång de laatstbedoelden gemiddeld hebben meegeloopen. Zoodat de ten-lastelegging aan die uitgeziften zich niet juist besommen laat. Zeer vlug lijkt het verloop echter niet te zijn.

De geslaagden loopen de school af in 2½ jaar of méér. Daar er, ondanks de enkele regels eerder gegeven cijfers, die tot 4 klassen willen doen concludeeren toch blijkbaar maar 3 zijn, (in een andere bron zagen we, dat de leerlingen in de 1ste, een teekenklasse, een vol jaar moeten blijven), wordt dat toch stellig niet veel minder dan een jaar per klas.

Wat is eigenlijk dat „nombre total des élèves" (155)? Het getal op een gegeven oogenblik? (Het opstel loopt tot 1930.) Of een fixum danwel maximum? (Ook in die bron, dateerend 1928 vinden we het genoemd. Maar hoe kan er zelfs maar een vast maximum zijn, waar, naar men zien zal, daneens de eene, danweer de andere werkplaats méér bezet is, en elk toch een eigen, onafhankelijk maximum hebben moet!)

Houden wij ons echter aan dat getal. Gegeven wordt voorts dat „gemiddeld per jaar" er 67 aspiranten als leerling (der 1ste kl.) worden aangenomen. Een eenvoudige berekening leert vervolgens dat „gem. p. j." een 15 leerl. (der IIIde kl.) gediplomeerd worden, en een 48 ll. van de school verwijderd. Dat klopt dus (genoegzaam). Neemt men aan, dat er van elken „jaargang" even véél afvallen, (gelijkmatig ware dat verloop trouwens pas als er steeds eenzelfde percènt afviel), dan krijgt men, dat „gem. p. j." 67 ll. „hun" 1ste jaar ingaan, 49 hun 2de, 32 hun 3de. Er zouden dan altijd minder dan 150 en vermoedelijk nooit méér dan 125 ll. zijn. Laat men de nonvaleurs éérder, zeg àlle in de 1ste kl. wegvallen, dan zijn er minder dan circa 100 en vermoedelijk nooit meer dan 75 ll. Waarschijnlijk zullen ze gemiddeld dus nog langer mee loopen dan volgens onze eerste veronderstelling.

Over die aspiranten staat er éigenlijk: „Moyenne annuelle des aspirants présents". Maar dat kan niet. De neuzen geteld van allen die in een kalenderjaar aspirant geweest zijn, kunnen dat er natuurlijk gemiddeld alleen méér wezen dan er aspiranten léérling worden; en niet minder. Uit de verhouding der getallen kan men opmaken, dat ze door-elkaar nauwelijks langer dan twéé maanden geaspireerd hebben. Die andere bron wil overigens dat hun „stage" niet minder duurt dan drié maanden. (De vertaler.)

*) De andere bron, ongedrukte „Renseignements sur l'organisation, les programmes, le fonctionnement et le rendement du service des arts cambodgiens" verstrekt door den in 1928 waarnemenden directeur van dien Dienst, preciseert dat er om de drie maanden gelegenheid wordt gegeven om een overgangsexamen te doen.

ting toont, dan richt hij zich nooit tot den leerling maar steeds tot den werkbaas. En dat waarom? Omdat de werkbaas over middelen tot verdediging beschikt en argumenten kan aanvoeren, waarover de leerling niet beschikt, en omdat als de directeur zich tot den leerling wendde hij gevaar liep in tegenspraak te komen met den meester en diens overwicht aan te tasten. Alleen door tusschenkomst van den werkbaas zelf en na de zaak met deze besproken te hebben, kan de directeur op goede gronden den leerling zijn wil opleggen.

Deze voorzorg die zich opdrong in het begin, toen wij ons nog zelf moesten vormen, heeft in tien jaar praktijk te duidelijk haar waarde bewezen om haar niet in lengte van dagen te handhaven. De Directeur kent geen zijner leerlingen in wat voor opzicht ook; hij kent slechts den baas door wiens tusschenkomst hij, indien zulks noodig is, den leerling bereikt.

14). De School vormt kunsthandwerkers maar verkóópt geen kunstvoorwerpen.

De eenvoudige opsomming der redenen die tot dit standpunt leidden, kan volstaan om de juistheid daarvan te bewijzen. De School is geen staats-bedrijf. Terwijl de organisatie van den Dienst der Kunsten, in overeenstemming met haar grondbeginselen een Verkoopzaal, bestemd voor afzet der productie van den kunstwerkman omvat, vormt de School dezen werkman en kan dus niet te gelijkertijd zijn concurrent zijn in een land waar de cliëntèle ontbreekt.

Is een leerling in staat voorwerpen van goed allooi te vervaardigen, dan is zijn plaats niet meer op een school ten koste van den staat, maar in de kampong. Een leerling die bij toeval iets goeds heeft gemaakt, en er in slaagt het te verkoopen, gaat zich verbeelden dat hij niets meer heeft te leeren en loopt het gevaar de School te vlug te verlaten. Of wel, al produceerend tracht hij juist, zoo lang mogelijk op school te blijven om het voordeel dáárvan te combineeren met dat van die buitenschoolsche inkomsten. Hij heeft bij toeval iets verkocht, hij begint dus onmiddellijk aan een tweede exemplaar, verzuimt dus zijn kennis te verrijken of zijn techniek te varieeren.

Maar nu de School geen verkoop-voorwerpen vervaardigt, wat doen de leerlingen er dan?

De beeldhouwer werkt alleen in ordinair hout. Het koper waar de edelsmeden op leeren ciseleeren, dient later voor het gieten van brons. Al het werk is collectief. De leerling die vandaag koper drijft, zal morgen b.v. ciseleeren. Het is alles leerlingenwerk, onhandige probeersels en daarom onverkoopbaar. Natuurlijk wordt iedere geslaagde proeve bewaard in het speciale museum van de School, en soms ook aan den vervaardiger overgelaten. Hieruit volgt dat het verbruik door de School van ruw materiaal onbeteekenend is.

Maar nu de leerlingen die bijna gereed zijn, en die op het punt staan de School te verlaten. Zij werken dan samen met de bazen, want de baas moet met zijn leerlingen werken, en niet met zijn handen op den rug tusschen hen heen en weer wandelen. Uit dit werk van de méést geschoolde handen komen de verschillende typen van sierkunst voort, de voorwerpen van elken aard en soort waarin het onderwijs als het ware is uitgekristalliseerd.

Dit ieder jaar uitgebreide repertorium van de authentieke vormen der Khmèrkunst, in zoo zorgvuldig mogelijke uitvoering, dit kort begrip, deze collectie getuigenissen markeeren dus „het moment" in die kunst. Ze inspireeren niet tòt kunst doch toonen waar ze toe leidt. De volgende generaties zullen er aan kunnen zien wat hun voorgangers maakten in 1920, in 1925, in 1930. Dit School-museum is dus een voortzetting van het nationale Museum.

Wij zullen in paragraaf 22 en 23 zien waar deze in de School gemaakte voórwerpen nog verder voor dienen.

Het Museum telt op dit oogenblik 253 van die modellen die voorzien in een behoefte welke juist nu is ontstaan.

Ook de 242 voorwerpen die deel uitmaakten van de Koloniale Tentoonstelling te Marseille in 1922 en van de Internationale Tentoonstelling voor Decoratieve Kunst te Parijs in 1925 waren uitgewerkt aan de School. Wij mogen hierbij nog aanstippen dat de weefsels en het edelsmeedwerk twee Grand Prix verwierven te Parijs en het beeldhouwwerk in hout een gouden medaille, de hoogste onderscheidingen welke aan koloniale kunst werden verleend.

15). Hoe de leerling als meester de School verlaat.

Om de School geslaagd te verlaten moet de leerling een „meesterstuk" uitvoeren dat hem op een serie van zeer moeilijke proeven stelt, die een hernieuwde contrôle van al zijn kennis geven. Dit proefwerkstuk is aan geen vasten tijd gebonden; het is iets persoonlijks. **)

**) „L'épreuve est individuelle et n'a pas de date fixée." De andere bron schrijft: „Aan het eind van elk jaar doen de leerlingen uit de hoogste klasse, die hun studiën voltooid hebben, een prijsexamen" („concours"). (Ze moeten twéé werkstukken leveren; één hun opgegeven door de bazen; één van eigen vinding.) (Vertaler.)

Het wordt door de gezamelijke werkmeesters beoordeeld. Is het voldoende dan ontvangt de leerling gratis, behalve zijn diploma, een compleet stel gereedschappen, noodig voor de beoefening van zijn kunst. Den eigen dag kan hij de School verlaten en zich tot de afnemers richten, waar wij hem als het zoover is zullen terugvinden. Ieder jaar regelt de directie der School de nieuwe leerlingenformatie en wel naar de curven van het touristenbezoek en de gegevens der statistiek (vgl. paragr. 9). Dus niet naar de plaatsen, vacant gelaten door de afgestudeerde leerlingen, en niet op grond van een ideaal evenwicht tusschen de werkplaatsen, maar uitsluitend op grond van het verloop van den stroom der cliëntèle. Dusdoende wordt de productie heel eenvoudig en doelmatig geregeld naar den afzet.

Een bezoeker zal zich dus allicht verbazen op school slechts vier gieters aan te treffen en in de werkplaats daarnaast twintig of dertig goudsmeden. Dit gemis aan evenwicht is slechts denkbeeldig en beantwoordt aan de harde werkelijkheid, want de laatste vijf jaren werden slechts vier bronzen beelden verkocht tegen twintig of dertig stuks edelsmeedwerk. Zoo geeft, om maar een greep te doen, het jaar 1926 de volgende verhoudingen te zien:

Edelsmeedwerk	17.1	
Beeldhouwwerk	4.3	
Gietwerk	1.4	
Weefsels	71.9	(dit getal is uitzonderlijk hoog door een groote bestelling zijden weefsels voor Parijs).

De School onderwijst binnen hare muren de Cambodjasche kunst òm de Cambodjasche kunst naarmate het noodig is. Maar het is niet haar zaak, in het wilde weg kunstambachtslieden op het land uit te storten. Door gebrek aan afnemers zouden ze de School maar in discrediet brengen en zich gedwongen zien terug te keeren tot de sawah, of „oppas" te worden. De specialisatie die zij gedurende een drietal jaren hebben ondergaan maakt hen ongeschikt voor belangrijker baantjes; want daarvoor is kennis vereischt die op de School voor de Kunsten niet te koop is. Dit voor oogen houdend zal men inzien dat de School niet verder moet gaan dan in elk soort kunst het aantal werklieden op te leiden dat wordt voorgeschreven door de koopkracht der afnemers. Ze moet beneden die koopkracht blijven. Deze politiek is noodig om werkeloosheid te voorkomen; om een zekere zeldzaamheid van de in omloop gebrachte kunstvoorwerpen te waarborgen en om plaats te laten voor werkkrachten die zich buiten de werkplaatsen der School mochten vormen. (Voor dit laatste zie men par. 22. In par. 29 zullen we overigens nog aantoonen dat de school bij de contingenteering een groote speelruimte heeft.)

16). Het traditioneele gereedschap.

Het gereedschap is op school hetzelfde als wat de werkman in zijn dorp gebruikt. Dit is de consequentie van de grondbeginselen der School, van haar artistieken en economischen opzet.

Op het artistieke niveau van den Khmèr geldt alleen de hand; en een uit de hand opgelegd richelbandje heeft inderdaad niet dezelfde allure als een dat opgeknepen is bij het werken met de draaischijf. De glazuren, de zijden garens en de verven geleverd door het Westen zijn niet van dezelfde samenstelling als de materialen waarvan de Inlander zich bediende vóór de Fransche bezetting. Zonder twijfel zijn de chemische verven voor de „sampots" gemakkelijker in het gebruik dan de uit boomschors en wortels vervaardigde. De werkman te doen vasthouden aan die oude praktijken, vertraagt het onderwijs zéker, en de vervaardiging van het kunstvoorwerp ook niet zelden, maar die vasthoudendheid garandeert dat het, al in zijn grondstof, ànders en dus interessanter is dan wat men in Europa maakt. Als men eenmaal aan het z.g. volmaken van gereedschap en werkmethode begint, waar moet men dan ophouden? Beetje bij beetje misvormt men volkomen wat er origineels aan was; met ieder zoo'n verbetering gaat er wat verloren. Sommige gebreken zijn meer waard dan sommige onberispelijkheden. En dan, indien men op een school den werkman went aan het gebruik van de machine, aan electrische ovens, synthetische verfstoffen e.d., wat komt er dan van dien werkman terecht wanneer hij terug is in zijn hut, waar hij natuurlijk nooit de beschikking heeft over electriciteit of kostbare werktuigen? Men zou een mecanicien gevormd hebben in plaats van een „toekang". De omstandigheden maken, dat het Westen terzake aan Cambodja niets heeft te leeren.

Welke concurrentie heeft de inheemsche kunstarbeider, de Khmèr, op economisch plan te vreezen? Moet hij véél vervaardigen om goedkóóp te kunnen verkoopen? Nooit zal een Fransche wever, of een zilversmid met al hun machinerieën voor dezelfde prijs kunnen maken wat de Cambodjasche uit de hand doen.

Daar is er b.v. een, die brengt twee tot drie maanden zoek aan het op-z'n-elf-en-dertigst

weven van een lap zij en is daarbij tevreden met een loon van 100 frs. Al zou hij twee of driehonderd francs vragen, welke Fransche arbeider zou het op die voorwaarden willen, gesteld al dat hij het geduld en het temperament van den Cambodjaan bezat?

Het is dus grootendeels door behoud van de traditioneele inlandsche gereedschappen en grondstoffen dat de inheemsche kunstambachtsman zich een monopolie verzekert, de onnavolgbaarheid van zijn kunst bevordert, onder de voor succes gunstigste voorwaarden werkt en automatisch het origineele karakter van zijn kunst bewaart.

Een geciseleerde en gedreven zilveren doos kost een edelsmid ongeveer 20 dagen werk. Loon ongeveer 250 frs. Geen enkele Fransche zilversmid zou er aan denken een dergelijk karwei uit te voeren. Gesteld dat hij er kans toe ziet en het in enkele dagen minder doet dan de Cambodjaan, dan zal die Franschman minstens 50 frs. per dag eischen of ongeveer 750 frs.

C. De „Direction des Arts Cambodgiens".

17). Samenhang der verschillende organen van den Dienst.

Het conservatiewerk aan het Museum, zijn geregelde verrijking, zijn artistieke en wetenschappelijke exploitatie; en dan verder: het toezicht op het artistieke leven van het land; en voorts nog: de opbouw van de cliëntèle; en eindelijk: de werkverschaffing aan door de school afgeleverde leerlingen, al deze dingen konden niet de taak zijn van de directie der School voor de Kunsten.

En dat wel, in de eerste plaats omdat zij geheel in beslag wordt genomen door eigen werkzaamheden; ten tweede omdat het karakter van de uit te oefenen invloeden en de competenties teveel uiteen loopen, en ten derde wegens de noodzakelijkheid van een controle op den Dienst van-binnen-uit en opdat de leiding der School niet geheel alléén zou staan en alles willen absorbeeren.

De Directie van de Cambodjasche Kunsten verzekert dus het ineengrijpen van de raderen maar decentraliseert datgene wat ieder door zijn eigen beweging op gang kan houden nadat ze in beweging gezet zijn. Zij, en dit spreekt vanzelf, verzorgt voorts den verkoop, selectie en uitbreiding der artistieke productie.

Zoo verkrijgt men eenheid van inzicht bij verscheidenheid van actie, waarborgt den artistieken èn den praktischen blik, wat noodig is voor een Dienst met véélzijdige doelstelling, soms in tégengestelde richting, een Dienst die voor de inheemsche kunst een toegangsdeur opent, maar te gelijker tijd een uitgang.

18). Het contact tusschen kunstarbeid en cliëntèle; (centralisatie).

De kunstarbeider die, toegerust met zijn gereedschappen, de School verlaat, is klaar om te produceeren. Om een sluitenden cirkel te krijgen is het dus noodig èn productie èn kooper naar een Verkoopkantoor te brengen, en dit economisch werk kan (naar we in paragr. 5 en 6 gezien hebben) alleen dan heilzaam zijn, als artistieke en commercieele contrôle het met waarborgen omringen.

In Cambodja waren de gegevens als volgt:

1°. De Inlander, ongeschikt voor den handel, in het land verloren, niet te vinden, zonder geld of op voorraad gemaakte voorwerpen, wanordelijk, grillig, niet in staat om de formaliteiten van het handelsverkeer of in belastingzaken te vervullen, niet in staat zijn kunstambacht te beschermen, er ook maar de minste reclame voor te maken, in het kort een massa zonder ruggegraat, zonder bepaalden vorm en zonder initiatief.

2°. Een over de geheele wereld verspreide cliëntèle, slechts enkele uren op doorreis te Phnom Penh, steeds weer nieuw, zonder eenige kennis der Cambodjasche kunst, maar toch bereid om onverschillig wat te koopen tegen iedere prijs, deels uit snobisme, deels uit overtuiging, en die, eenmaal haar rug gekeerd hebbend en weer thuis, een verloren klandizie beduidt als zij niet ter plaatse heeft kunnen koopen of door doelmatige reclame nog achteraf bereikt wordt.

Die producent en die klant aan zich zelf overlaten en dan verwachten, dat zij elkaar ontmoeten zullen, beteekent dus op het onmogelijke wachten.

De inheemsche kunstbeoefening beperken tot een staatsbedrijf zou zeer zeker gedeeltelijk het gewenschte contact doen bereiken. Maar men zou dan de productie organiseeren van een handjevol „ambtenaren-kunstarbeiders", en niet de inheemsche kunst hebben georganiseerd.

Dit kostbaar middel zou geleid hebben tot exploitatie van „kunstmatige" kunst of m.a.w. van een laboratorium-kunst. Door dit monopolie aan Cambodja op te leggen zou men den kunstambachtsman uit het volk, waarvan er nog slechts enkele gevonden werden, geheel verpletteren en zijn verdwijning voltooien.

Verondersteld dat met zulke middelen, (waarvan men trouwens overal en te allen tijde

heeft ondervonden dat ze ongeschikt zijn om een normaal bestaan en de ontwikkeling der volkskunsten te verzekeren!), verondersteld nu eens: er was een in alle opzichten bewonderenswaardig product verkregen, dan zou dat toch beduiden dat de kunst in Cambodja onder de korenmaat gezet en van het volk afgesneden ware, zijn karakter dus radicaal gewijzigd en zij zelf uitgeleverd aan een bevoorrechte cliëntèle.

Namen wij bijvoorbeeld aan dat het Fransche aardewerk uitsluitend vertegenwoordigd en verhandeld werd door de fabriek van Sèvres! Men behoeft hier geen kritiek op deze instelling in te zien: Zij oefent volstrekt geen monopolie uit. Buiten haar leven er immers 10.000 menschen van de aardewerkfabricatie en 100.000-en afnemers doen wat ze willen en wenden zich alleen tot Sèvres als hun dat lust.

19). De verkoop buiten Cambodja; (decentralisatie).

De gemeenschappelijkheid der gebouwen van den „Service des Arts" vergemakkelijkte de noodzakelijke aanraking tusschen inlandsch ambacht en buitenlandsche cliëntèle. Tot 1926 reisden alle touristen die naar Angkor gingen, over Phnom Penh, maar in genoemd jaar kwam de directe verbinding tusschen Saigon en de beroemde ruïnen tot stand. Een deel der cliëntèle liet Phnom Penh links liggen, en de „Service des Arts" dit bemerkend, opende onmiddellijk te Saigon (in het Reisbureau) en te Angkor twee verkoop-agentschappen, die sinds dat jaar onafgebroken werken.

Hieronder doen wij de resultaten dier agentschappen volgen; (later zullen wij de totaalcijfers geven van het eigenlijk gezegde Verkoopkantoor van den dienst te Phnom Penh).

	Saigon		Angkor	
1927	6.020	$ 21	1.406	$ 29
1928	4.571	38	2.800	25
1929	2.516	93	3.272	31
1930	3.420	20	1.314	29
	16.528	72	8.793	14

Een omzet dus groot 25.321 $ 86. [1])

Nu zoodoende de verkoop ter plaatse georganiseerd was en de uitvoer gecontroleerd kon worden, was het zaak, stelselmatig naar nieuwe afzetgelegenheden om te zien. In wezen staat de geheele wereld voor een dergelijke onderneming open. En dit te gemakkelijker omdat Cambodja een zeer klein land is en zijn kunstwerkers, zelfs al was hun getal verhonderdvoudigd, slechts een zeer kleine hoeveelheid artikelen kunnen voortbrengen in uiterst langzaam tempo. De ontwikkeling van den „Service des Arts" hield dus gelijken tred met den natuurlijken aanwas der werkkrachten.

1°. Hij nam geregeld deel aan de markten te Hanoi. Resultaat:

1923	1.509	$ 70	voor den verkoop van	102	voorw.
1924	1.319	00	„	90	„
1926	303	55	„	22	„
1928	3.942	10	„	338	„
1929	4.218	80	„	504	„
tot.	11.293	$ 15	„	1.056	voorw.

2°. Aan de markt te Saigon van 1928: 3.766 $ 90 omzet in tien dagen.

3°. De tentoonstellingen te Marseille in 1922 en te Parijs in 1925 verschaften den „Service des Arts" een belangrijken cliënt, Maison Rodier te Parijs, die, in hooge mate zich interesseerend voor de inlandsche weefsels, als royaal importeur optrad en omvangrijke bestellingen deed tot belangrijke bedragen. Het gevolg was een ongekende activiteit in de weefindustrie; wij komen daar nog nader op te spreken.

Aan Maison Rodier werden geleverd in:

1925	1.107	zijden	weefsels	18.230	$ 53
1926	3.547	„	„	37.358	09
1927	1.619	„	„	11.548	52
	6.273	„	„	87.137	$ 14

Van 1925 tot 1927 was de koers van den piaster ongeveer 14 francs zoodat aan zijden weefsels naar Frankrijk werd geëxporteerd voor 939.905 frcs 96, en dàt op orders van experts wier deskundigheid boven twijfel verheven is, terwijl de Service des Arts op zich nam voor de uitvoering te zorgen.

Wil men, in verband met bovengenoemde cijfers, weten wat Cambodja in 1921 aan sampots vervaardigde?

288 Sampots met een waarde van 4.475 $ 43.

Op deze wederopstanding van de inheemsche weefkunst komen we nader terug in par. 29.

4°. Van 1928 af heeft bijwijze van proefneming een speciale agent den Service des Arts vertegenwoordigd in de provincie. Hij heeft afgezet voor 2.599 $ 15 aan zijden weefsels.

Deze paar voorbeelden hebben voor den lezer slechts beteekenis als hij vooral niet vergeet dat het uitzonderlijke zakentransacties zijn,

1) De piaster stond vóór 1930 ongeveer op 12 of 13 fr. maar werd in dat jaar gefixeerd op 10 fr. (dus fl. 1). De gemiddelde prijs der kunstwerken was 20 piaster.

maar die deel uitmaken van het algeméêne bedrijf van het kantoor te Phnom Penh; en dat de omvang daarvan wordt begrensd door de maximum-productie van een uit het niet te voorschijn geroepen ambacht, toegerust navenant.

Wij redeneeren niet: 100 werklieden konden 1000 kunstvoorwerpen maken en hebben er 800 gemaakt. Wij zeggen: 10, 20, 30 werklieden, achtereenvolgens aan het werk gezet, hebben slechts 100, 200, 300 voorwerpen gemaakt en die werden verkocht. Als b.v. de Service des Arts op de „jaar"markt te Hanoi in 1926 90 en in 1929 504 voorwerpen afzet, dan wil dat zeggen dat op die data niet meer dan 90 en 504 voorwerpen beschikbaar waren. De proefnemingen buiten Cambodja toonden dan ook onmiddellijk aan dat de cliëntèle waarop gerekend werd een gapende en onverzadigbare afgrond is. Wij moesten dan ook dadelijk de machine op „achteruit" zetten om niet te worden meegesleept naar een overhaast vormen van werkkrachten die men maar voor lief neemt, noch naar het uitlokken van een zoo geforceerde en ongelijke productie als niet paste, vooral niet bij een kunst die juist tot nieuw leven gewekt was. Wij hebben dus alle propaganda, en alle export van belang stop gezet!

Dat is in levenden lijve en in welomschreven omstandigheden, aan de hand der cijfers vertoond, het samengaan van artistieke en economische contrôle bij den Service des Arts; zijn commercieele initiatief, en zijn artistieke breidel, aangelegd aan een productie van ongeveer 10.000 kunstvoorwerpen met een waarde van meer dan één millioen francs over een tijdvak van vijf jaar voor den export uit Cambodja, en dat dan als proefneming.

20). Het algemeen economisch bedrijf van het Verkoopkantoor.

Mochten de proeven met een buitenlandsche cliëntèle noodig zijn om aan te toonen dat onze grondstellingen overeenkwamen met de werkelijkheid, al dwong ons dit tot het geven van een „acte de présence" buiten Cambodja, en al hebben wij uit die decentralisatie de voordeelen getrokken die er van te trekken waren, toch was het zaak voor het Verkoopkantoor, niet te vergeten dat vooral plaatselijke actie het meest urgent was, en dat het door haar den rechtsten en veiligsten weg zonder haperen vinden kon. Alleen zij maakt het mogelijk de cliëntèle en haar reacties waar te nemen.

Men kan zeggen dat wat geëxporteerd werd er een voorproefje van was, wat de Dienst onmiddellijk zou hebben kunnen afzetten. En daargelaten nu de opleving welke de bemoeienissen van Maison Rodier aan de weefnijverheid geven, was het weer aan het werk gezette ambacht er op berekend te kunnen leven dank zij de cliëntèle-op-doorreis te Phnom Penh alléén; en wel om twee redenen:

a) Het aantal dezer afnemers nam steeds toe.
b) Door de steeds meer tot haar recht komende werking van den Dienst werd de afwerking der producten volmaakter en nam de kooplust dier cliëntèle nog méér toe.

Die stijgende omzet blijkt uit onderstaande cijfers waar de eerder gegevene alshetware in verdrinken en hun waarde door verliezen.

1918	68 voorwerpen	3.889 $ 40
1919	199	20.748 . 55
1920	360	15.374 . 44
1921	1.076	18.590 . 84
1922	1.479	17.926 . 96
1923	1.703	23.376 . 59
1924	2.273	27.348 . 14
1925	4.292	49.129 . 45
1926	6.937	72.270 . 98
1927	7.648	71.684 . 56
1928	4.383	51.599 . 03
1929	4.540	57.077 . 26
1930	4.434	59.620 . 39
1931	6.514	106.116 . 61
1932	2.336	29.434 . 23
1933	3.026	35.688 . 22
	51.268	659.875 $ 65

(De ontvangsten van 1931 waren als volgt te splitsen:
a) Verkoop te Phnom Penh 2.511 voorwerpen 40.396 $ 71
b) Koloniale Tentoonstelling 4.003 voorwerpen 65.719 . 90)

Het eerste halfjaar van 1934 geeft een omzet van 1.992 voorwerpen met 18.489 $ 90 waarde *).

In 1925 zag men den omzet plotseling stijgen tot 49.129 $ terwijl het daaraan voorafgaande jaar slechts 27.348 $ werd bereikt. Dit kwam, gelijk reeds werd vermeld, doordat het Maison Rodier alleen al voor 18.230 $ zijdeweefsels inkocht. Een uitzondering zal men zeggen. Goed, maar indien dit bedrag in mindering wordt gebracht van het totaal dan blijft er een omzet

*) De cijfers, in de publicatie zelf loopend tot eind 1930, konden hier, dank zij door den Dienst ter beschikking gestelde latere gegevens, aangevuld worden tot half 1934. (Vertaler.)

van 30.899 $ en dus een regelmatige stijging vergeleken bij 1924 (27.348 $).

Uit de cijfers, dat toevallige maximum nu daargelaten, blijkt overduidelijk dat in 1918 de Dienst niet meer dan 68 voorwerpen voor 3.899 $ kon verkoopen en er in 1933 3.026 verkocht met een waarde van 35.688 $, dat in 1918 te Phnom Penh het verdorde, vermagerde kunsthandwerk slechts één voorwerp in vijf dagen kon slijten, terwijl in 1929 alleen al door bemiddeling van het Verkoopskantoor van den „Service des Arts" het intusschen alshetware bijeengezochte en vervolgens onderwezen kunsthandwerk meer dan twaalf voorwerpen per dag verkocht.

Om een indruk te geven willen we hieronder nog vermelden de aantallen bezoekers en hun inkoopen van maand tot maand over een gewoon jaar, n.l. 1923.

	Bez.	Vwp.	Opb.	
Januari	226	143	2.367 $	10
Februari	209	187	2.200	89
Maart	173	131	2.146	16
April	157	82	1.219	20
Mei	179	131	1.625	51
Juni	98	131	2.020	47
Juli	149	174	1.609	61
Augustus	150	142	1.748	97
September	92	60	737	74
October	118	76	1.042	52
November	154	141	2.076	12
December	223	306	4.482	30
	1.948	1.704	23.276 $	59

Uit dit laatste volgt dat in den loop van 1923 de gemiddelde koopkracht per bezoeker theoretisch is geweest 12 $ 07.

Het verloop van dat economisch vermogen over een aantal jaren vertoonde de volgende evolutie:

1921	gemiddeld besteed . .	14	$	37
1922		12		78
1923		12		07
1924		13		41
1925		21		59
1926		30		39
1927		26		26
1928		21		06
1929		20		82
1930		20		80

21). De aard van het vrije ambacht.

Uit onze statistieken is gebleken dat jaarlijks gemiddeld vijftien handwerklieden de School volleerd verlaten.

In tien jaar werden 148 kunstwerklieden gevormd en in iederen tak van kunst stonden koopers voor hen klaar. Aangenomen dat deze 148 menschen allen nog werkten op 31 December 1929 en dan dag en nacht dóór, dan zouden zij toch niet hebben kunnen maken wat volgens onze kasboeken blijkt verkocht te zijn. Hoe moeten 148 werklieden het klaar spelen 12 voorwerpen per dag te vervaardigen als wij weten dat men twee maanden zonder onderbreking noodig heeft om een „sampot hol" te weven en drie weken werkt aan een zilveren doos van middelmatige grootte?

Dit eenvoudige constateeren van feiten bewijst beter dan lange uiteenzettingen dat al leverde de School vijf of tien maal méér kunstambachtslieden, deze menschen, dank zij het Verkoopbureau, een verzekerd bestaan zouden genieten uitsluitend door de uitoefening van hun kunst.

Daar de Dienst de beschikking blijkt te hebben over vijf of tien maal meer kunstvoorwerpen dan de werklieden, die de School hebben afgeloopen, hem kunnen leveren, is het duidelijk dat het voor de School geen zin zou hebben de bezetting van haar werkplaatsen uit te breiden en het aantal gediplomeerde werklieden te vertienvoudigen. Dat zou de lasten voor het Protectoraat maar onnoodig vermenigvuldigen.

Er bestaat thans van 1924 af een evenwicht tusschen:

1°. Het aantal werklieden dat de School had voort te brengen in evenredigheid met den omvang der cliëntèle;

2°. Een vrij kunstambacht, dat zich langzamerhand weer vormde; een ambacht, eenerzijds onder den invloed van de meester-werklieden en modellen der School, anderdeels onder dien van de door den Service des Arts aangetrokken cliëntèle.

Een dergelijke ontluiking was, naar de lezer wel begrijpt, niet iets toevalligs. Om zich hiervan te overtuigen hoeft met slechts de omzetcijfers van 1918 tot 1921 voor oogen te houden, (we hebben die in par. 20 gegeven).

De School toch werd pas geopend den 1sten Januari 1918 en de eerste gediplomeerde werklieden, in totaal 22, werden pas afgeleverd in den loop van 1921. Hier zou dus de geheimzinnige „spontane generatie", eene geboorte uit het niet, te constateeren zijn, als niet de Dienst van het eerste uur af de vrije werklieden te Phnom Penh, in staat om een gereedschap te hanteeren, om zich had verzameld.

Resumeeren wij daarom de, weinige, principes waardoor de Service des Arts zich terzake liet leiden.

22). Vermenging van vrij kunstambacht en door de School gevormde krachten.

1°. Zoo al de School een middel was tot vorming van kunstambachtslieden, dan was zij dit

toch niet uitsluitend. De geheele inheemsche kunstnijverheid, die zonder werk was door gebrek aan een cliëntèle, welke nieuw gevormd moest worden, dit geheele kunstambacht moest worden bereikt, gevoed en gesterkt.

De ware taak van de School was dus het brengen van versterking aan dit ambacht, versch bloed, éérder dan het leveren van werkkrachten voor de cliëntèle. Men voelt de nuance. De gediplomeerde ambachtsman moest zich associeeren met den vrijen, zich versmelten met de massa en niet de houder zijn van een monopolie.

Hier raken wij aan den kern van het systeem. Wij hebben reeds er op gewezen dat de School geen eigen cliëntèle vormt om niet het volkskunstambacht te beconcurreeren en vooral niet wil werken als een staatsbedrijf, en dat wel om te voorkomen dat de kunst een „officieele" kunst wordt. Maar hoe zouden wij het monopolie-idee in onze eigen instellingen uit den weg gaan om aan onze afgeleverde leerlingen een factisch gemonopoliseerde positie te verschaffen? Hoe zouden wij voor onze leerlingen, die wij tijdens de opleiding aldoor achter de vodden gezeten en uitgezift hebben, door middel van een diploma onze geheele cliëntèle reserveeren en hen hierdoor tot de geringst-mogelijke inspanning verleiden?

2°. Zouden wij daarbij niet bovendien, in weerwil van alle voorzorgsmaatregelen, in de School genomen om de inheemsche kunst zoo zuiver mogelijk te onderwijzen, op den duur de gevaren loopen die iedere al te zeer in afzondering gehouden cultuur bedreigen?

En zouden wij kunnen volhouden, al hadden wij dan in 1918 de elite der kunstnijverheid van het koninkrijk bijeen gebracht, dat wanneer eenmaal de kunsten na vier, vijf of tien jaar haar ouden voorspoed zouden hebben herkregen, er niet een nieuwe „elite" zou kunnen blijken te zijn ontstaan, die wij noodig zouden kunnen hebben?

En waarom zouden onze voorbeelden van kunst, ondanks de uiterste zorgvuldigheid die wij er aan besteden, op een gegeven moment nu bepaaldelijk superieur móéten zijn aan een fortuinlijk geslaagd stuk uit een volksatelier?

3°. Aangezien nu het dóél van den Service des Arts nooit was het oprichten en opdringen van een school; aangezien die school nooit zijn eenige hefboom was; aangezien wie in Azië zegt: inheemsche kunst, vólkskunst gezegd heeft, restte er den Service des Arts, een Museum, een School en een Verkooporganisatie opgericht hebbend, nog: het volk zelf tot kunstvoortbrenging aan te zetten na het indirect de middelen te hebben verschaft om zich te uiten.

23). De School in voortdurende verbinding met de buitenwereld.

Niet zoodra had de School een kunst-voorbeeld aangemaakt (vgl. par. 14), of dit werd in circulatie gebracht onder de vrije arbeiders, in staat het na te bootsen.

Langzaam aan groepeerde dit vrije ambacht zich rond deze modellen die voor dat ambacht zoowel opdrachten als voorbeelden beduidden, en het eenige genoegzame voedsel waardoor het zich in zijn ateliers in het leven kon houden, en, voor den Service des Arts, het eenige middel in het begin om dezen ambachtsstand te bereiken in zijn artistiek en economisch leven. Bovendien kregen wij hierdoor dadelijk de beschikking over zijn productie. Zoo steeg de jaarproductie dezer vrije ambachtsgroep in de jaren 1918 tot 1922 van 68 tot 1.479 voorwerpen.

Wat gebeurte er toen? Zoodra de eerste leerlingen de School gediplomeerd verlieten, kwamen zij in dienst van de herleefde werkplaatsen. Deze ateliers hadden overigens alreeds, gedwongen door het heerschende personeelgebrek, sommige der leerlingen aangenomen, die wegens onvoldoende capaciteiten van school waren gezonden. In de weverijen hoorde men weer den slag van den weefboom, oude zilversmeden haalden hun speerhaak weer te voorschijn. Langzaam aan herstèlde het ambacht door die levende en voortdurende samenwerking, en vooral, hetgeen van een even groote waarde was, door wederzijds vertrouwen, want het Protectoraat was, in strijd met de Fransche spreekwijze, èn raadsman èn betalend cliënt. En in ieder geval géén concurrent.

Van het begin af begreep de ambachtsstand dat hij slechts één klant had: Het Protectoraat, maar dan een cliënt van onbegrensd vermogen, een moeilijke cliënt, die wist wat hij wilde, bestellingen deed en concrete modellen gaf, welke onmiddellijk als goed van stijl erkend werden en als goed van makelij en uitgedacht door iemand van hun ras.

En al spoedig begon die cliënt ook werkkrachten te leveren, die ook al naar de oude gebruiken waren gevormd en waardoor de oude bazen, zelf tot niet veel meer in staat, althans niet van de kluts werden gebracht.

En op welke voorwaarden gebeurde dit alles? Geen enkele. Uitvoeren. Leveren. En meteen was men betaald. In het begin sloot de Service des Arts de oogen voor enkele onvolkomenheden. Soms waren de afgeleverde stukken wat linksch, niet erg getrouw aan de gegeven voorbeelden: zij werden aangenomen. Men liet den, het werk ontwenden, handen den tijd om zich weer aan dat werk aan te passen en hun lenigheid te herwinnen.

Vervolgens kwam, in 1924-1925, het moment dat de Service des Arts stopte met het verstrekken van sommige voorbeelden en meer vrijheid liet aan haar leveranciers. Reeds kon men niet altijd meer aan de geleverde voorwerpen zien, of ze door de oud-leerlingen van de School waren gemaakt of door in vrijheid gevormden. De vermenging van onderwijs en vrij ambacht werd steeds inniger. Deeg en zuurdeesem waren één geworden. Van 1927-1928 af had de School practisch geen modellen meer te verstrekken. De afgestudeerde leerlingen richtten met hun drieën of vieren een werkplaats op, andere vonden emplooi in de vrije werkplaatsen. Ieder kiest zijn weg en gaat zijn gang in onafhankelijkheid, maar blijft zich voordurend bewust, dat al koopt het bureau steeds meer voorwerpen en al laat het den ambachtslieden steeds meer vrijheid, zijn contrôle niets accepteert dat niet goed verzorgd en niet eerlijk en zuiver Cambodjaasch is.

Hier tegenover stond dat de School méér gezag kreeg daar het ambacht een winstgevende en secure carrière werd met een ieder jaar groeienden afzet. De edelsmid, de bronsgieter, iedereen zocht zijn personeel op de School; dat spaarde de verplichting een leerling te onderhouden, den tijd voor zijn opleiding, en de risico dat een eigen leerling ondankbaar genoeg was om over te loopen naar een anderen patroon. De aspiranten stroomden toe en de School kon dus streng zijn en haar reeds eerder vermelde selectie onbarmhartig toepassen.

Ten slotte, er ontstond geen concurrentie tusschen officieel gediplomeerden en de niet-officieelen, daar niemand meer was dan een ander, noch tusschen de verschillende ambachten, aangezien de coëfficienten van den verkoop het aantal weefsters regelde in evenredigheid met het aantal smeden of sierschilders, zoodat een gieter evenveel verkocht als een weefster:

Een kunst. Een ambacht. Een cliëntèle.

24). De oprichting der Cambodjasche Corporaties.

Laten wij nagaan met welke technische, sociale en financieele middelen de Service zijn rol vervulde nu aldus de ambachtsstand was gevormd, de kunst ontgonnen en weer beoefend werd in en door het volk, en de cliëntèle was gevonden.

Dit steeds in omvang toenemende en meer verspreide ambacht, grillig en ongeregeld tot in zijn streven naar slagen toe, het aldoor uitgebreider komen-en-gaan van bestellingen en leveringen, maakten een centralisatie noodig om er de werking van te verzekeren door een stevig maar onzichtbaar, lenig maar tevens onverwrikbaar geraamte.

Het ambacht werd dus, al te beginnen met 1920, systematisch in groepen ingedeeld onder den naam van „Corporations Cambodgiennes". Op te merken dat men op dat tijdstip een zestigtal kunstambachtslieden telde en in 1930 600 of 1000 zegt nog niets, want hoeveel van die 600 leveranciers van den Service des Arts werken er gerégeld voor, en hoeveel wenden zich alleen tot den Dienst als ze moeten? Niemand weet het, en alleen de productie telt, alleen de productie kan opgenomen en nagegaan worden zonder kans op verschillen van meening of afwijkenden uitleg.

De naam „Corporations Cambodgiennes" werd in den Extrême Orient bekend in 1921-22, maar de statutaire ordening dezer vlottende groepen werd pas officieel erkend in 1927 bij Rijksbesluit van 23 April en bij besluit van den Resident-Superieur van 27 April, d.w.z. vijf jaar na de stichting dezer organisatie en toen zij reeds 18.327 bestellingen met een waarde van 248.556 piaster had uitgevoerd. Die statuten waren dus het resultaat van de opgedane ervaring en niet in den blinde samengesteld vóór de oprichting. Die jaren van vrije praktijk hadden bewezen:

1°) Dat de Corporaties geen monopolie moesten bezitten;

2°) Dat zij niet „ambtelijk" konden functioneeren daar er geen een ambtelijk kader geëigend was om hen te omvatten. Het Protectoraat bevond zich in de positie van de kip die een eendenei uitgebroed heeft. Bovendien zou een administratieve organisatie de machine onvoldoende soepelheid gegeven hebben, geen bewegelijkheid, en niet de onafhankelijkheid welke zij noodig had;

3°) Ambtelijke instanties konden in geen geval handel drijven noch zich in de plaats stellen van de ambachtslieden die wettelijk bevoegd waren dat te doen, maar in het feitelijke niet.

Onder deze omstandigheden kende het Protectoraat aan de Corporaties den status van civiele maatschap toe, en deze stelde zich bij een der artikelen der statuten onder artistieke en technische contrôle van den Service des Arts. De maatschap verbond zich de inheemsche kunst en kunstambachtsman te begunstigen volgens vaste normen en voorwaarden. In ruil leende het Protectoraat aan de maatschap tentoonstellingslokalen en diende van voorlichting.

25). De statuten der Corporations Cambodgiennes.

De statuten laten zich alsvolgt resumeeren:

Ze verdeelen het kunstambacht in vijf corporaties:

1) alle soorten beeldhouwkunst, de ebbenhoutbewerking, het lakken en het vergulden; 2) architectuur en schilderkunst; 3) de edelsmeedkunst; 4) het gietwerk; 5) het weven.

Iedere corporatie wordt vertegenwoordigd door een uit haar midden gekozen ambachtsman. Deze vijf, onbetaalde, corporatie-chefs vormen het dirigeerend comité en onderhouden het contact met den Service des Arts. Geen van deze leden heeft voor zijn persoon gezag over zijn vakgenooten. Hij heeft géén voorrechten. Maar zoodra het comité in vergadering bijeen is heeft het alle macht. Het stelt de loonen vast, oordeelt bij wedstrijden, contrôleert alle handelingen, enz. De Directeur der Kunsten grijpt alleen in laatste instantie en bij het staken der stemmen in.

Iedere werkman kan zich gratis bij de Corporaties doen inschrijven. Hij is niet verplicht bestellingen van het Verkoopbureau aan te nemen. Hij is vrij om direct de klanten te bedienen die hij zelf vindt. Hij kan van zijn kant een niet-besteld werkstuk aan het Verkoopbureau aanbieden. Is het goed dan wordt het gekocht en onmiddellijk betaald. De loonregelingen zijn aan allen bekend.

De boekhouding wordt gehouden volgens de voorschriften van de wet en de boeken zijn voor den werkman ter inzage, die daardoor op elk moment kan zien tot welken prijs, aan wien en op welken datum zijn werk is verkocht.

Het kunstambacht is dus, gelijk eenieder ziet, net genóég georganiseerd om vrijwillig een beroep te doen op een reglement dat haar tot niets d w i n g t. De eenige verplichting is dat de werkman goed werk levert en dán alleen wanneer hij wil, naar eigen behoefte.

Geen spoor van monopolie, nòch ten behoeve van den werkman, nòch ten behoeve van de organisatie, en dus nog veel minder ten behoeve van het Protectoraat. In wezen is de titel „Corporations Cambodgiennes" slechts een opschrift geplakt op een uitgangsdeur, de kasboeken, en niets anders. En dit opschrift verplicht zoomin den werkman als de cliëntèle door die deur te gaan.

De Corporaties hebben dus in de toonkamers twee soorten kunstvoorwerpen te koop:

1°. kunstwerk dat besteld is op voorgeschreven model; en

2°. werk dat spontaan door den ambachtsman werd aangemaakt en door het bureau werd aangekocht voor wederverkoop.

Al naar het seizoen en de vraag der cliëntèle doet het Verkoopbureau groote bestellingen, om den stock op peil te houden, of wel bepaalt zich tot hetgeen de ambachtslieden binnenbrengen. Nu eens stimuleert het de nijverheid, port die aan, dan weer laat het haar heur gang gaan volgens eigen behoeften. Behoudens schaarsche uitzonderingen zijn de normale productie en die schijnbare overproductie tijdig te voorzien, en wordt de werkman van te voren gewaarschuwd. Alleen het Verkoopbureau weet dat in de maanden van Maart tot Juni weinig wordt verkocht, doordat er in dien tijd geen touristen langskomen, maar dan vult het bureau zijn stock aan en het kunstambacht krijgt die slapte niet te voelen, het gaat dus voort met maken en verkoopen.

Wij zullen (in par. 32) zien hoe het kantoor in 1930 den normalen verkoop wist te doen doorgaan en daarenboven een omzet-cijfer te bereiken veel hooger dan dat der voorgaande jaren door meer dan 4.000 voorwerpen in stock te nemen, bestemd om te worden verkocht op de Koloniale Tentoonstelling te Parijs.

26). De financieele organisatie der Corporaties.

De, aldus vastgestelde, economische koers moest zich natuurlijk richten naar een financieel bestek en geldmiddelen, die steeds vrijheid van beweging verzekerden. Het bureau der Corporaties verkoopt alles wat het inkoopt maar legt er een percentage op dat door het directie-comité wordt bepaald, en bij eenieder bekend is en gevarieerd heeft van 10 tot 15%. Uit dit percentage bouwt men de Corporatie-kas op. Deze Kas komt dus in de boeken met

1°. als uitgaven: de prijs der gekochte voorwerpen, gelijk die aan den werkman wordt uitbetaald;

2°. als ontvangsten: de opbrengst der verkochte voorwerpen, dus die prijs nu vermeerderd met het percentage;

3°. als inventaris: de met behulp van dat percentengeld uit de hand gekochte of na bestelling gekochte voorwerpen, zoolang ze nog niet verkocht zijn.

De Kas begon in 1921 te fungeeren met een aanvangskapitaal van $ 1.000.—

In enkele maanden had zij bij een percentage van 10% een omzet bereikt van 5.636 $ 42 aan aankoopen en 4.091 $ 93 aan verkoopen. Het verschil werd gevormd door ettelijke op 20 December 1921 in magazijn aanwezige voorwerpen.

De (in den vorm van procenten) verkregen en voor nieuwe aankoopen gebruikte winst

bedroeg 467 $ 94. Dit is dezelfde kas, die in 1929 een verkoop van 57.077 $ 26 haalde, en toen ongeveer 40.000 voorwerpen had aangekocht van de oprichting af, en een 800.000 $ omgezet.

Kortom, onze middelen zijn aldoor in levendige beweging, ons geld roest niet; wat verkocht is wordt onmiddellijk vervangen, geen ongedekte vorderingen, alles gedekt door den voorraad.

De taak van den Service des Arts is dus, te zorgen dat de Corporatieve Kas steeds leeg blijft, want die leegte bewijst dat alle ontvangsten productief zijn gemaakt; resultaat: dat een zoo groot mogelijk aantal werklieden in contact is gebracht met de afnemers, de eersten aan geld en de laatsten aan kunstvoorwerpen zijn geholpen. [1])

Maar deze Corporatiekas heeft nog meer taken, even heilzaam voor het algemeen belang en de goede werking der Corporaties.

1°. De aankoop en gros van materialen tegen den laagsten prijs; als daar zijn: zilver, ivoor, zeldzame houtsoorten, enz.

2°. Het verstrekken van renteloos voorschot aan ambachtslieden die ziek zijn of zich moeten inrichten; deze voorschotten kunnen met werkstukken worden terugbetaald.

3°. Reclame- en bureau-kosten (zeer gering).

Om te resumeeren: Dank zij de Kas wordt de ambachtsman dus betaald zoodra hij zijn werk aflevert, ontvangt hij bij iedere bestelling vooraf de kosten voor den aanschaf der noodige materialen, of die materialen zelf, hetgeen voor hem overbodig maakt ze voor te schieten. Hij loopt dus niet de risico van den verkoop of van het wachten op betaling bij verzending naar buiten.

Het kantoor zorgt in plaats van den ambachtsman voor emballage en alle douane- en postformaliteiten, w a t h i j z e l f z e k e r n i e t z o u k l a a r s p e l e n. Hieronder enkele cijfers.

1924	:	130	lever.	per post,	daarbij	70	via	Kas.
1927	:	188	„	„	„	„	83	„	„
1929	:	243	„	„	„	„	119	„	„

[1]) Hier mag nog volgen de verhouding die over twee willekeurig gekozen jaren bestond tusschen de bestelde en de direct gekochte en later verkochte objecten:

1924:					
Besteld	605	vwp. Waarde	5.621	$	38
Direct gekocht	1.668		21.726		96
	2.273		27.348		34
1926:					
Besteld	580	vwp. Waarde	4.775	$	11
Dir. gek.	2.340		27.066		45
	2.920		31.841		56

Bovendien werden in 1926 dan nog 2.567 stuks zijden doeken ter waarde van 35.914 $ naar Frankrijk uitgevoerd.

Het percentage wordt betaald door de klanten. Dank zij deze voor hen niet merkbare verhooging genieten ze het voordeel van de selectie, welke zij zelf niet zouden kunnen bewerkstelligen en vooral van een zoo ruime keus als zelfs een verblijf in 't land van maanden hun niet zou schenken. Zij kunnen in vol vertrouwen bestellingen plaatsen en handgeld geven, en doen dat ook, terwijl zij in geen persoonlijk contact met den werkman komen, want er zijn geen bijzondere belangen, die zich tusschen hem en hen plaatsen. En daar het kantoor zoo goedkoop mogelijk koopt en op het juiste moment voorraad aanlegt, zal de klant, ondanks het percentage dat op den prijs is gelegd, bij het kantoor meestal goedkooper terecht kunnen dan bij ieder ander tusschenpersoon, want die kan zijn onkosten en eigen verdiensten niet dekken uit een bescheiden commissie. [2])

27). De artistieke en economische uitwerking van de contrôle.

De lezer weet nu hoe het inheemsche kunstwerk in eigen natuurlijk milieu vervaardigd en voltooid wordt, dat wil dus zeggen in het dorp, en dus wel m e t de School der Kunsten, maar niet d o o r haar, en hoe het in vrijheid het Verkoopkantoor bereikt; hij heeft ook leeren kennen het economisch en financieel geraamte van het systeem; nu zullen wij ook laten zien hoe de artistieke contrôle werkt en hoe de eischen van den „koopman" en die van den „artist" vereenigd worden.

Het oogenblik is eindelijk gekomen dat de uitwisseling tusschen gediplomeerden ambachtsman en vrijen ambachtman een vermenging van hun aard en hun scheppingen hebben doen plaatsvinden; er is genoeg geredekaveld. Het is nu zoover dat de ambachtsman, die geld noodig heeft, naar het kantoor gaat om er zijn werk te verkoopen. Doet hij dit, dan weet hij ook best, wáár hij heen gaat en wat hij zal ontvangen. Hij kent de eischen van den Dienst

2) Bijwijze van indicatie volgt hier nog een opsomming der jaarlijksche totalen van het budget van den Service des Arts, alle kosten inbegrepen: Museum, School, Directie, het Inheemsche en het Fransche personeel, het materiaal, de collecties en het onderhoud der localiteiten:

1920:	30.146	$	1926:	75.897	$
1921:	34.750	„	1927:	67.364	„
1922:	51.166	„	1928:	77.270	„
1923:	71.157	„	1929:	81.862	„
1924:	62.486	„	1930:	87.511	„
1925:	67.773	„			

De, geheel autonome, Corporations cambodgiennes (als zoodanig) k o s t e n h e t P r o t e c t o r a a t g e e n c e n t.

en weet dat, als zijn werk goed is, het in ieder geval zal worden gekocht en dat wat slecht of ook maar slordig is, zal worden geweigerd. De Dienst heeft zijn verbintenissen gehouden, nu is het aan den ambachtsman, om hetzelfde te doen. Bovendien is die werkman van nature loyaal, eerlijk en steeds in goed vertrouwen. Het eenige wat hem uit zijn lood brengt, dat zijn onverwachtheden, schokken en, in veel gevallen, de vrijheid, het initiatief dat hij nemen moet.

Men stelt dus twee drijfveeren in het werk:

1°. Een die ingrijpt op economisch gebied: De Dienst bemerkt bijvoorbeeld dat dezelfde dessins of kleurcombinaties in de zijden weefsels te veel voorkomen; dat eenzelfde geciseleerde kom op weg is een machinaal gereproduceerd voorwerp te worden. Onmiddellijk wordt er gewaarschuwd dat vanaf een bepaalden datum dat type weefsel of die vorm van kom niet meer zal worden gekocht. Het ambacht is dan wakker geschud. Zou iemand gek genoeg zijn om de fabrikatie van voorwerpen voort te zetten waarvan hij weet, dat hij er mee blijft opgescheept zitten?

2°. Een tweede, welks aangrijpingspunt op artistiek gebied ligt: Open wedstrijden ter uitlokking der creatie van nieuwe modellen, met stevige premies, van 100, 80, 70 en 50 piasters voor het beste werk. Deze wedstrijden hebben sinds tien jaar altijd het grootste succes. Er wordt bij geoordeeld door de vaklieden zelf en niet door het directiecomité van de Corporaties of door den Directeur van den Dienst der Kunsten.

Ook gebeurt het wel, en dit vooral voor de weefnijverheid, dat een model in circulatie gebracht wordt, een weefsel waarvan het decor zeldzaam of geheel verdwenen is, en het kantoor belooft alle er door geïnspireerde weefsels te zullen aankoopen voor 15$ in plaats van voor 14$, den gebruikelijken prijs.

En zoo ontstaat van vandaag op morgen een nieuw model of wordt de exploitatie van een voorwerp stop gezet waarvan de herhaalde aanmaak machinaal werd. Een enkele aangeplakte en tot de Corporaties gerichte mededeeling is hiervoor voldoende.

28). De kwaliteit van het product en de inspectie van het werk.

Men moet intusschen niet denken dat een op deze manier geselecteerde productie uitsluitend meesterstukken of volmaakte voorwerpen levert. Geen kunst heeft, zelfs in haar grootste bloeitijdperk, alléén meesterstukken voortgebracht. Geen volkskunst is homogeen in haar waarde. Ook zijn niet alle koopers wèlingelichte en verfijnde kenners. Men moet in dergelijke gevallen zien gedaan te krijgen dat het gemiddelde niveau der kunst zoo hoog mogelijk is en langzamerhand nog stijgt. De goede smaak der ware kunstliefhebbers en kenners zal toch altijd wel de topprestaties weten te vinden van de knapste ambachtslieden.

Steeds de perfectie eischen zou weer uitdraaien op het vormen van een monopolie. De werkman die vandaag begint, moet kunnen leven, hij moet kunnen verkoopen om zich te ontwikkelen en morgen tot de elite te behooren.

Moet het Kantoor van den Service des Arts hem dan dien weg versperren? Moest men, vooral in het begin, om een ongelukkig ambacht tot zich te trekken, het soms afschrikken? De vraag stellen is haar beantwoorden.

De contrôle moet dus zekere werkstukken van tweede kwaliteit doorlaten. Hiervoor is het voldoende te weten wàt van het werk afgeroffeld, onrechtschapen, en wàt een beetje linksch, maar eerlijk is; en dan hoeft men slechts het eerstgenoemde buiten te sluiten. De praktijk heeft bewezen, dat verkoop van het laatstbedoelde altijd mogelijk is.

Zoodra een Service des Arts zich tot taak stelt een volksambachtskunst vooruit te brengen, haar in de kampong op te zoeken, is het zeker, dat hij haar slechts uiterst langzaam in beweging zal kunnen brengen.

Hij kan de massa niet in-eens opheffen, alles tegelijk doen; haar aan het werk zetten en alleen maar pronkstukken laten maken, bewonderenswaardig van vorm en volkomen van makelij. Wat men vandaag bereikt is morgen weer verloren en moet opnieuw veroverd worden. Wat de eene kooper mooi vindt, vindt een ander leelijk. Zulke tegengestelde stroomingen verwekken met een fatale zekerheid draaikolken.

Soms moet men een jaar terug om de oorzaak van bepaalde verschijnselen te onderkennen en duurt het vele jaren om ze vervolgens te onderdrukken.

Om nu de kans van weigeren van stukken, geleverd door de ambachtslieden en hun risico van niet-verkoop zoo gering mogelijk te maken, heeft de Service des Arts een permanent inspecteur over hen gesteld. Deze Inlander, een artist van groote bekwaamheid, bezoekt de werkplaatsen in de stad, beoordeelt de in uitvoering zijnde werkstukken, stuit fouten zoodra die gemaakt worden en ze dus nog verholpen kunnen worden. Hij is dus a.h.w. de huisraadsman. In een dagregister houdt hij aanteekening van zijn bevindingen en zoo weet de Directeur des Arts wat zich in de ateliers der Corporaties afspeelt en hoe het

staat met de uitvoering der gegeven opdrachten. Men spoort de langzamen aan, steunt de wijfelaars in hun werkplaats zelf.

Een permanente contrôle op werk in uitvoering, een eindcontrôle bij de aflevering van het werk, dat is het toegepaste apparaat. Den weg blokkeeren gaat niet, dat ware onpolitiek. Er moet speling blijven. Een selectie van een standpunt van absolute volmaaktheid af zou sterilisatie zijn. Als alles is gedaan om perfectie te krijgen, moet men tot de realiteit van het leven afdalen.

29). De aard van de weer beoefende kunst.

De onderscheiden kunstnijverheden zijn niet even krachtdadig opgefleurd. Daarvoor is het kunnen van den Service des Arts te beperkt. Het zou ook een bovenmenschelijke taak zijn. Wij hebben (in par. 15) cijfers gegeven waaruit blijkt, welke verhouding de activiteit der verschillende kunstambachten onderling vertoont. Door onbegrijpelijke oorzaken varieeren die verhoudingscijfers ieder jaar.

In 1929 hadden wij:

Edelsmeedkunst 40.7; beeldhouwkunst, 6.8, gieten 7; weven 87. (Voor 1926 vergelijke men par. 15). In de jaren 1925, '26 en '27 plaatsten de bestellingen van Rodier de weefindustrie hoog boven de edelsmeedkunst. Men moet dus uit die gebroken curven een normaal gemiddelde berekenen en men vindt dan: edelsmeedkunst 50, beeldhouwen 3, gieten 6 en weven 20.

Deze cijfers geven dus de verhouding tusschen de werklieden in de speciale ambachten onder voorwaarde dat men nog den factor „tijd" invoert. Een smid maakt een voorwerp in gemiddeld 14 dagen; een weefster een sampot in twee maanden.

Maar een goed Cambodjaan met zelfrespect werkt slechts één dag op de twee, neemt vrijaf om een wissewasje en men moet ook rekening houden met ziekte om de werkelijkheid te benaderen. Zoo zien deze cijfers er realiter uit als volgt:

Productie: smeedwerk 40; beeldhouwwerk 6; gietsels 7; weefsels 37.

Werkkrachten: smeden 100, beeldhouwers 14; gieters 20; weefsters 200.

Hier tegenover staat dat deze werkkrachten in het algemeen van zoo goeden wille zijn, dat de Service des Arts, als het zoo uitkomt, van die grillige productie ook partij trekt.

Hoe de productiemachine dan bediend wordt, blijkt uit de opleving in de „hol"-weverij.

In 1918-1919 bleek het onmogelijk om in geheel Cambodja meer dan 60 nieuwe sampots „hol" *) bijeen te brengen. De Inlander droeg die niet meer. Niemand weefde ze.

Maar, als laatste getuigen van die vergeten mode wisten alle vrouwen van boven de 40 nog den weefstoel te bedienen.

De Service zond naar twee provincies boden met de opdracht modellen van 30 jaar oud te koopen en in circulatie te brengen en de weefstoelen kwamen weer onder het stof vandaan. Ziehier de resultaten:

1921	281	sampots	ter waarde van	4.475 $	75
1922	459	„	„	7.448	70
1923	719	„	„	10.802	11
1924	841	„	„	13.020	26

In 1925 bestelde Maison Rodier, dat voor de Tentoonstelling der Decoratieve Kunsten te Parijs bestemde doeken had gezien, 3.000 sampots ineens.

De Service des Arts ging haastig zijn cijfers eens na, hield rekening met het toenemen der productie en vroeg toen voor alle zekerheid een levertijd van 3 jaar. Afgesproken, zei de klant. Boden werden er op uitgestuurd in den looppas en twee jaar later was de bestelling afgeleverd. Op 31 December 1925 waren er al 1.107 sampots met een waarde van 18.230$53 geweven, de rest werd geleverd in 1926 en begin 1927. In een paar jaar dus was een vrijwel verdwenen kunst tot groote en levendige activiteit gebracht. Dit is een geval, eenig op de wereld. Onder deze abnormale productie schoot deze industrie nieuwen wortel en was dus eens vooral in staat de normale cliëntèle te bedienen, die den stijgenden omzet sinds 1921 had in het leven geroepen.

In den tijd dat de bestelling Rodier in uitvoering was, werden dan ook door het verkoopkantoor buitendien in een jaar verkocht 973 sampots met een waarde van 13.762$. Dit was de top der beweging.

1928	778 sampots	11.490 $	55
1929	801 „	12.253	18

In 1930 nam ze echter weer een mooien aanloop door de voorbereiding der Koloniale Tentoonstelling te Parijs en naast den normalen verkoop zamelden we, gerekend tot 30 Septem-

*) Dat kunnen wel geikatte doeken zijn. De „andere bron" noemt bij de bespreking der leerstof voor de weefsters n.l. het leeren aanbrengen „des ligatures pour le sampot Hol". Dat schijnt goed te passen voor het (afdekken door) omwinden, afbinden van gedeelten der te verven draden. Ook de moeizaamheid, langzaamheid van het procédé (vgl. par. 9) duidt wel in die richting. (Vertaler.)

ber, een stock van 884 sampots in. De lezer ziet hieruit de lenigheid der productie waartoe het ambacht, mits handig geleid, gebracht kon worden.

Niettegenstaande haar efficiency voegt deze methode zich geheel naar het temperament van den Inlander; de herboren ambachtskunst is in de wereld geholpen zonder de verlostang.

Nu wij over de weefsels praten is het goed hier nog een voorbeeld te geven waaruit de ruime opvatting van den Service des Arts spreekt. In Cambodja bestaat een kolonie Maleiers, die dorpen gevormd hebben in den omtrek van Phnom Penh en daar reeds eeuwen gevestigd zijn en als klanten en leveranciers der Cambodjanen een economische kracht, deel van die des lands vormen. Van die kracht kon de Service gebruik maken.

Op 14 October 1925 kwam in het Museum een stuk goed binnen door een Maleier verkocht, van Cambodjasche zijde, waarvan het patroon ontstaan was door plekken (vóór het verven) uit te sparen door middel van doorrijgen en toeknoopen †). Deze merkwaardige werkwijze werd niet meer toegepast, maar een onderzoek bracht aan het licht, dat enkele oude Maleische vrouwen haar nog kenden. Na enkele proefnemingen werd de vervaardiging hervat; daarbij werd de vorm van halsdoeken gekozen en in het begin van 1926 bracht de Service de eerste modellen op de markt.

Ook hier toonde de firma Rodier haar belangstelling voor de eerste proeven welke haar werden toegezonden, en die was zoo levendig dat in 1926 en 1927 een eerste bestelling van 3.328 halsdoeken kwam.

De Maleier is veel ijveriger en levendiger en ook meer handelsman dan de Cambodjaan en zoo zag men hier voor zijn oogen onverwachts een nijverheid geboren worden, die zoo voorspoedig opgroeide dat heden in geheel het Verre Oosten en in Frankrijk deze halsdoeken bekend zijn en gedragen worden. Telkens ziet men ze in Parijs en in alle badplaatsen. Van kwartaal tot kwartaal werd het procédé zuiverder en volkomener en meer gevarieerd gemaakt. Deze geverfde doeken werden voortaan vervaardigd in stukken van 10 en 16 Meter. Van het moment dat het origineele stuk in het Museum kwam af, zijn er door den Service verkocht 18.000 van die zijden sjaals en 3.000 in stock genomen voor de Tentoonstelling. De productie kan nu worden geschat op 50 doeken per dag. Werktijd voor het maken van één doek: 8 dagen.

†) Blijkbaar hebben we hier met een soort plangidoeken te maken. (Vertaler.)

30). De commercieele opvoeding van den ambachtsman.

Het werk van den Service des Arts zou verkeerde gevolgen met zich slepen als hij bij het verleenen van steun aan het kunstambacht te eng reglementair optrad. Hij is te wapen geroepen om een zieke en steriel geworden kunstnijverheid te hulp te komen. Maar moet die Dienst nu niet, naar gelang deze nijverheid op krachten komt, ophouden met haar met krukken te steunen? Ongetwijfeld!

Wij hebben aldoor gewaagd van de hulp geschonken en de faciliteiten verleend aan een ambachtsman, wien men zijn taak letterlijk „voorkauwde". Van een bepaald moment af droeg men zorg dat e e n d e r g e l ij k e g e b o r g e n h e i d n i e t h e t g e v o l g h a d, d a t d e p r o t é g é bij zijn werk altijd h e t p u n t v a n d e n m i n s t e n w e e r s t a n d e n m o e i t e z o c h t.

Naarmate de Service de artistieke contrôle verscherpte, nam hij stelselmatig ook enkele schoren weg van het gebouw, om den ambachtsman meer in de risico's te laten deelen. Bijvoorbeeld:

Wanneer de Corporatie-kas leeg is, gaat het kantoor door met bestellen en aankoopen, maar waarschuwt den ambachtsman dat zijn loon niet zal worden betaald bij de levering maar pas als zijn werk zal zijn verkocht. Deze maatregel had ten gevolge (zoo groot is het vertrouwen in de kracht der Corporaties), dat de productie toenam.

De ambachtsman kwam meteen tot de ontdekking van eigen krachten, terwijl hij de notie verloor dat alles ook zònder hem wel liep, want dáárdoor dreigde hij in te slapen. Men begon met individueele gevallen en allereerst met de rijke, goed geïnstalleerde, ambachtslieden, daarna met de anderen, indiervoege dat sinds ongeveer 1926 de Directie, naar gelang het seizoen, de kaspositie, of de wenschelijkheid de middelen der Kas op andere wijze te gebruiken dat noodig maken, bij tijd en wijle aan zijn Corporaties mededeelt dat vanaf een bepaalden datum de werkstukken alleen in commissie zullen worden genomen en pas later zullen worden betaald. Het ambacht had dan ongedekte vorderingen tot een bedrag van 5 tot 6.000 $ gedurende een of twee maanden, uitstaan.

Zoo beweegt men zich in de richting van den idealen toestand, uitsluitend voorwerpen in voorraad te hebben die door den werkman in depôt worden gegeven. De Kas zal voor

alle nuttig lijkende operatiën *) kunnen beschikken over het totaal van haar procenten. Een maximale radius van actie zal haar hierdoor gewaarborgd worden. Bovendien krijgt de samenwerking tusschen ambacht en Protectoraat zoodoende haar nauwste en heilzaamste karakter, want de verplichtingen die beiden op zich nemen houden onmiddellijk verband met de buitenwereld en beider belangen staan gelijkelijk op het spel.

Er is nog een corrigeerende factor, een heel natuurlijke, en die doet haar invloed gelden vooral op de vervaardiging van de sampots en de Maleische stoffen. Hoe meer het kantoor kocht, hoe meer de Inlander kwantiteit en kwaliteit verwarde; men zag afgeroffelde weefsels opduiken, en halsdoeken, a.h.w. in serie gefabriekt. De contrôle laat de onhandigen met deze koopwaar opgescheept zitten; zij hoopt zich op samen met de patronen die men te vaak zag en die de Service, na voorafgaande kennisgeving, niet meer aanneemt. Dit product van tweede kwaliteit wordt op straat of waar ook door kramers gesleten; voor afbraakprijzen blijkbaar. In negen van de tien gevallen zijn het dergelijke doeken die een bepaalde cliëntèle zich goedkoop aanschaft, en dan denkt ze slim te zijn door den Service des Arts links te laten liggen. Dit neemt niet weg, dat de ambachtsman zoodoende door ervaring gewaar wordt, dat hij slechts met verlies kan verkoopen als hij slordig werkt.

31). Er vertoonen zich weer een inheemsche cliëntèle en een onafhankelijk kunstambacht.

Toen het ambacht weer tot productie kwam stond de inheemsche cliëntèle, die aan dat ambacht sinds 1900 den rug toekeerde, een beetje verbaasd over den gulzigen trek, die de Europeanen hadden in wat zijzelf niet meer lustte. En zoodra haar smaak in importrommel wat luwde, keerde ze voor een deel naar haar vroegere leveranciers terug.

Dit verschijnsel is nog niet zeer gedecideerd; vooral de edelsmeden profiteeren er van. Maar het is in ieder geval te waardeeren en vertoont zich in den vorm van een bijkomstigen handel, die meer speciaal in het binnenland voor de door de School opgeleide werkkrachten pas de mogelijkheid opent, hun brood te verdienen. Te Phnom Penh kent het Kantoor die cliëntèle maar weinig.

Zulke klanten hebben het Kantoor niet noodig om den ambachtsman te vinden, en zij zijn slim genoeg om aan ons niet de commissie te betalen die wij leggen op de dingen, die zij zich ook wel direct kunnen aanschaffen. Wij hadden weliswaar iederen Cambodjaan die procenten kunnen kwijtschelden, maar wij zouden dan met ons zelf in tegenspraak gekomen zijn door ons zoodoende te dringen in zaken waarmede wij niets te maken hebben. Dit onmiddellijke contact van producent en klant beduidt juist een natuurlijke herorganisatie die wij met groote belangstelling volgen.

Zij vertoont zich in den vorm van een twaalftal welbeklante zilverwinkels, in een straat naar het koninklijk Paleis. Een bezoek aan deze winkels is voor de bezoekers het beste middel om zich te overtuigen van den invloed van den Service des Arts en de bijkomstige gevolgen van zijn optreden.

1°. Bazen die zich buiten de Corporaties om hebben kunnen installeeren, verkoopen

*) Men zou wel willen wenschen, dat de auteur hier had aangeduid, wáárin zulke vèr reikende operatiën zouden kunnen bestaan. De over de financiëele gestie van den Dienst en de Corporaties hierendaar gegeven cijfers, toonen geen overdreven nauwkeurigheid. Zoo we het goed begrijpen, noemt par. 26 als totaal van den omzet in 8 jaren ruim 800.000 fl. (piast.) Uit het staatje in par. 20 kunnen we echter niets anders lezen, dan dat in 17 (of 18?) jaar die omzet ongeveer 490.900 fl. heeft bedragen, of, als we de aangevulde cijfers nemen, in 15 (of 16?) jaar 660.000. We zijn intusschen alweer enkele jaren verder. Dus kunnen we aannemen dat thàns in ieder geval een totaal bedrag van 800.000 wel zal bereikt zijn. Daarmede correspondeert een procentenbedrag van 80.000 of méér. (Immers is het percentage ook wel 15 geweest.) Zeg dus 100.000.

Van de niet terugvorderbare uitgaven der Corporatiekas, vrachten, bureaukosten en reclame, vinden we althans de laatste twee „onbeteekenend" genoemd. Schatten we ze, tegenover de terugvorderbare leeningen en voorschotten op 10 ten honderd. Dan moeten die Corporations Cambodgiennes thans toch een tegen de ton loopend kapitaal hebben verzameld.

Nergens is er sprake van, dat men het, door de Corporations vertegenwoordigd, ambacht laat bijdragen in de kosten van de School, die men toch als vrijwel uitsluitend te zijnen behoeve gemaakt zou mogen beschouwen. (Met de verdere kosten van den Dienst voor de Cambodjasche Kunsten, de uitgaven voor het Museum b.v., is het wat anders. Die dienen ruimere belangen, o.a. wetenschappelijke. Mocht men diè niet in rekening brengen dan ware het natuurlijk verkwisting ten behoeve van een ambacht met een omzet als het Cambodjasche kunstambacht een Dienst in stand te houden die in 11 jaar bijna 690.000 gld. heeft gekost.)

Maar van die mogelijkheid afgezien, blijft het vrij raadselachtig wáárheen men met het verzamelde kapitaal zou kunnen manoeuvreeren en opereeren. We zien werkelijk niets anders dan „propaganda"- (dus reclame-) campagnes in het buitenland.

Het blijft voor ons een vráág, of het inderdáád zulk een „ideale" toestand ware, het Cambodjasche kunstambacht, na het eerst een (nog steeds aangroeiend) kapitaal te hebben doen opbrengen, vervolgens nógmaals het kapitaal te doen fourneeren in den vorm van de loonen en de materiaalkosten, die in zijn, uitsluitend in commissie genomen, productie zouden gaan „zitten". (Vertaler.)

hun waren direct zoowel aan den Inlander als aan den tourist;

2°. De etalages bevatten een slonzig product, dat het Verkoopkantoor zou weigeren, maar waarmede de minder moeilijke klant (de Inlander) zich tevreden stelt;

3°. Tusschen deze producten ziet men voorwerpen die onmiskenbaar naar onze modellen zijn gemaakt.

Deze winkels, nu een jaar of drie, vier geleden verschenen, trekken de werkkrachten van 2de en 3de kwaliteit tot zich, die tevreden zijn in een middelmatigheid, waar wij hen niet uit kunnen halen.

Niettemin moet onze aanwezigheid in weerwil van alles voor deze lieden een waarschuwing beduiden, want als ze àl te slecht werkten zouden ze toch nog van onze concurrentie te lijden krijgen. Bovendien vindt hier de werkman, die voor onze contrôle niet kan bestaan, tenminste nog een zeker afzetgebied. Zoo heeft zich spontaan en op een natuurlijke wijze een hiërarchie van werkkrachten gevormd in de schaduw van den Service des Arts.

32). De evolutie van de hernieuwde kunst.

Is de kunst, van nu af aan in Cambodja beoefend, specifiek Cambodjaasch? Ja; z o n d e r t w ij f e l. Grondstoffen, gereedschappen en werkwijze zijn precies dezelfde als in 1850. De werklieden werken thuis en naar eigen behoefte. Zij, die van de School komen, hebben in hun leertijd alleen te maken gehad met Cambodjasche leermeesters. Geen enkel Fransch model komt hun onder de oogen. Alle ambachtslieden, zonder uitzondering, spreken, schrijven en leven zuiver op zijn Cambodjaasch.

Maar is hun kunst dezelfde als die ze beoefenden in 1850? O n g e t w ij f e l d n e e n.

Als zij zich in dién vorm had uitgekristalliseerd, dan zou dat het programma, waarmede men niet meer bereikt dan het balsemen van een lijk, veroordeelen. Men heeft uit de grondstellingen van den Service des Arts telkens en telkens weer kunnen zien dat ze tot doel hadden het ambacht aldoor vrijer te laten, de sfeer te respecteeren waar het in ademt en het zelfs vrij te maken van het onderwijs der School. De ambachtsman van 1920-1930, wiens psyche, omstandigheden en levensvoorwaarden niet meer dezelfde zijn als die in 1850, kan dus ook niet meer hetzelfde wèrk voortbrengen. De kunst, blootgesteld aan den invloed van het milieu, heeft dus een ontwikkeling ondergaan. Maar zij is om nog andere redenen veranderd.

Het is uitgemaakt, dat een zorgvuldiger afwerking haar is eigen geworden. De verwaterde vormen hebben weer vastheid gekregen. Het „je-doe-maar" van 1900 heeft onder invloed der nieuwe cliëntèle plaats gemaakt voor meer vakgeweten. De versieringen zijn door onweerstaanbare invloeden rijker geworden. De ambachtsman bezit in het Museum een schatkamer, welke zijn vader miste. De verloren rijkdommen schijnen bij het weervinden een nieuwe rijkdom, die om zijn aard onmiddellijk erkend en weer geassimileerd wordt. De tegenwoordige vaktaal omvat tien maal meer woorden dan ze in 1890 bezat, maar alle Kmèrsch!

Laten wij op grond der feiten de oorzaken der evolutie demonstreeren.

In 1900 richtte het repertoire van voorwerpen in gedreven zilver zich naar de behoeften van den Inlander: was-potjes, sirih-doos, tabaksdoos, drinkbekers, enz.

De nieuwe cliëntèle echter zal méér bereid zijn tot koopen naarmate zij een ruimere keus vindt van voorwerpen die aan háár behoeften beantwoorden: sigaretten-koker, sigaren-koker, juweelen-doosjes, rommelbakjes, enz.

De werkman, genoopt nieuwe sóórten van kokers en doozen te vervaardigen, heeft toch nauw gevolgd wat zijn voorouders maakten en heeft daarbij bovendien het gemak dat thans zijn repertoire en kennis van traditioneele motieven en vormen zooveel grooter is.

Een expansie der kunst dus, maar geen nieuwigheden feitelijk, géén spoor van geforcéérde halfslachtigheid; de gewijzigde vormen zijn ontstaan onder invloed der behóéfte die immers te allen tijde beweegkracht gebleken is; voorts gebruiken die nieuwe vormen slechts elementen die inheemsch van nature zijn.

Een sarong „h o l" is een stuk weefsel van 3 M. lang en 80 c.m. breed. Houdt men vast aan deze afmetingen, dan zullen van dit weefsel het gebruik en de bruikbaarheid voor de cliëntèle beperkt blijven.

Ditzelfde geldt voor het zilverwerk.

Maken we de doek, inplaats van 3 meter, van 8 tot 10 meter lang, dan is hij voor tallooze doeleinden te gebruiken. Ook hier geen kunstmatige bastaardij[1]): het handwerk,

[1]) Van bastaardeering, kruising gesproken; men ziet dat wij het woord hier in min gunstigen zin gebruikt hebben. Maar de kunst in kwestie had in elke periode vreemde invloeden te ondergaan. Welke kunst is vrij „van vreemde smetten"? De Service des Arts stelt zich niet ten doel de beschermde kunst van alle vreemde inmenging te vrijwaren. Zijn aspiratie is alleen te zorgen dat het kruisingsproces kalm verloopt, door een langzame digestie van vreemde invloeden, en dat het vermogen om het tegen en voor te overwegen, daarbij niet ontbreekt. De uitwerking en de waarde van een kruising laat zich op kunstgebied niet beoordeelen binnen de vijftig jaar.

de makelij, de traditie zijn dezelfde gebleven.

Wij behoeven niet méér voorbeelden te geven. De lezer begrijpt dat de inheemsche kunst, levende in eigen land, van voortbrengselen van eigen bodem, gevoed door eigen tradities, zich aan den huidigen tijd kan aanpassen en voldoen aan de behoeften die ze gevoelt en beantwoorden aan de eischen van het oogenblik, zonder dat die kunst daardoor haar nationaliteit verliest of zich verlaagt. Zij kan zich door de dooden laten bezielen om den levenden te gehoorzamen en, loyaal, in haar eigen taal te antwoorden op vragen die haar klanten, ook al zijn het vreemdelingen, haar stellen.

Dit vooropgesteld zijnde, kan men overwegen: Wat is deze kunst waard, en wat is haar toekomst?

Maar het staat niet aan den Service des Arts, deze vraag te beantwoorden. De Service heeft ambachtsman en klant samengebracht; die ambachtsman werkt en die klant koopt. Welk beter bewijs kan men verlangen, dat er tusschen die beiden in een lévende kunst staat?

Van dit oogenblik af zijn het tijd en leven die de verantwoordelijkheid dragen voor waarde en lot van deze kunst. De geschiedenis der volkeren bewijst dat men vertrouwen kan in die kunst.

33). De Service des Arts en de Koloniale Tentoonstelling te Parijs.

De Internationale Koloniale Expositie moest voor den Service des Arts de gelegenheid worden om zich voor te stellen aan de Europeesche cliëntèle, om zich daar op ruime schaal over in te lichten en om het tijdperk van voorbereiding en inrichting af te sluiten en in volle kennis van zaken den komenden tijd voor te bereiden.

Minder dan ooit moest men met paradestukken komen, met geslaagde meesterwerken, dure volbloedpaardjes die slechts zelden voorkomen en waaraan men toch niet zien kan dat ze groote uitzonderingen zijn. Het programma van den Service was dus:

1°. Alleen maar de gangbare artikelen tentoonstellen en niets aparts te laten maken voor de expositie.

2°. De proef op de som te leveren door alle ten toon gestelde voorwerpen tevens verkoopbaar te stellen en het verkochte steeds dadelijk te vervangen.

Alleen de vorming van een stock kon de uitvoering van zulke plannen waarborgen, en daarbij de zekerheid scheppen, dat deze voorbereiding den plaatselijken verkoop niet in het minst belemmerde.

Het vraagstuk nam den volgenden vorm aan:

1°. De Service moest het ambacht vragen, zijn productie in den loop van 1930 en 1931 te verdubbelen.

2°. Zelf de noodige fondsen vinden ter betaling van die voor de tentoonstelling bestemde extraproductie.

3°. Zich, te beginnen met 1929, voorbereiden op een uitbreiding van het aantal werkkrachten om, als de tentoonstelling een uitbreiding der cliëntèle mocht met zich brengen, in staat te zijn onmiddellijk aan die grootere vraag te voldoen.

A. De, reeds vermelde, goede wil van de werkkrachten en de lenigheid van hun productievermogen maakte het mogelijk aan de eerste eisch te voldoen. Op 31 December 1930 had de Service reeds een stock gevormd van 5.411 voorwerpen met een waarde van 46.873 $ 40, terwijl datzelfde jaar de plaatselijke verkoop normaal bleef verloopen.

B. Ter financeering van deze voorraadvorming hadden de Corporaties 50.000 $ nieuw geld noodig, dat pas na de opening der tentoonstelling weer vrij zou komen. Zij kregen dit bedrag van de Banque de l'Indochine, die met een mildheid, die vermelding verdient, tegen haar laagste statutaire rente de leening verstrekte, in aanmerking nemend de sociale en politieke rol die zij bij deze gelegenheid kon spelen.

Zij had er zich overigens uit de boeken gemakkelijk van kunnen vergewissen dat de som van 50.000 $ van 1926 af minder was dan de jaarlijksche omzet te Phnom Penh alleen.

C. Wat de nieuw te vormen werkkrachten betreft, bij de schatting van hun aantal werd met alle redelijke toekomstverwachtingen rekening gehouden. Begin 1932 zou de Service over een globaal met 1/3 toegenomen ambachtsstand kunnen beschikken.

Door deze maatregelen moest de bezoeker van de Koloniale Tentoonstelling te Parijs zich om zoo te zeggen in de onmiddellijke nabijheid van de Cambodjasche kunstnijverheid voelen, precies alsof hij kind aan huis was bij het Verkoopkantoor te Phnom Penh. Ook moest de „stand" van de School voor de Kunsten in het Palais Central enkele voorwerpen te zien geven zooals die door de leerlingen in hun laatste jaren worden vervaardigd, ten getuige omtrent het gegeven onderwijs, alsmede ettelijke proefstukken der leerlingen op het moment dat ze de School hebben afgeloopen.

Dus nergens een productie, kunstmatig gearrangeerd met het oog op de Tentoonstelling, maar een nog levende moot, gesneden uit het kunstleven van Cambodja in 1930, zooals die kunst zich dagelijks vertoont onder de wapperingen van de vlag die haar beschermt.

(1112)

